Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung ...

Wilhelm Schmidt

Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie.

Von

D. Wilh. Schmidt,
ord. Professor an der Universität Breslau.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1908.

Inhalt.

III.

Religion und Erfahrung.

Daß es kein religiöses Leben gibt ohne innere Erfahrung, keine Religiosität, keine Religion im echten rechten Sinne, ohne ihrer innerlich gewiß zu werden, ohne ihre Macht und ihre Wahrheit am eignen Herzen zu erleben, ist alte Weisheit. Man darf sagen: uralte Weisheit. Denn schon das Sanskrit-Wort für „glauben", çrad-dha, *καρδίαν τιθέναι*, sein Herz auf die Kraft des Indra stellen, setzen, richten, auf sie bauen: „çrad Indrasya dhattana vīryāya". Ṛgveda I, 103, 5; I, 55, 5; I, 102, 2 schließt sie ein.[1])

Zumal der grundsätzlich innerliche Charakter des Christentums ist ohne sie nicht einmal zu denken. Sie ist so konstitutiv für die Anbetung in Geist und Wahrheit[2]) wie für die Gottesoffenbarung in uns.[3])

Wo immer und wann immer mehr oder weniger die so verstandene religiöse Erfahrung im Verlaufe der christlichen Ära an Bedeutung verlor oder unwirksam wurde, war es **Abfall** vom Wesen des Christentums, Degeneration, Korruption.

Für die christliche Religion, wie im Grunde und weiteren Sinn für alle Religion, ist die religiöse **Erfahrung** die Conditio sine qua non.

Darüber besteht kein Streit und hat kaum je einer im Ernste bestanden.

Der Dissensus beginnt erst, sobald und wo man mit dieser unbestrittenen Bedeutung der religiösen Erfahrung sich nicht begnügt, sondern mehr von ihr erwartet und ihr mehr zumutet. Das ist von den Tagen der Mystik an in irgend einem Sinne

---

[1]) Die Redewendung çrad dhā, Präsens dadhāmi = *τίθημι*, wird zu einem Wort im Substantivum çraddhā Glaube und im Verbum çrad-dhā = crē-do aus crezdo.

[2]) Die eigentliche Stufe der neutestamentlichen Gottesverehrung: Joh. 4, 24 *„πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν."*

[3]) *ἀποκαλύψαι ἐν ἐμοί* Gal. 1, 15; Matth. 16, 17; Röm. 1, 19 *ἐν αὐτοῖς* u. a.

vereinzelt und in Gruppen geschehen. Das droht anders motiviert in der Gegenwart seit etwa einem Menschenalter. Mit der Erschütterung des Glaubens in der überlieferten Form des Bekenntnisses, mit der beginnenden religiösen Krisis zieht man sich auf die religiöse Erfahrung zurück, hie und da auf sie allein, auf sie ausschließlich. Sie soll das Bekenntnis ersetzen und von seiner Verbindlichkeit erlösen. Nur auf sie soll es ankommen in der Religion.

Freilich tauchte diese Wendung nicht schlechthin unvorbereitet in der theologischen Gedankenwelt auf. Schon kein Geringerer als Schleiermacher hatte in seinen so unvergessenen wie unvergeßlichen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ 1799 darauf hingewiesen, daß die Religion weder ein Wissen noch ein Tun, weder Lehre noch Moral sei, sondern ein diesen beiden Vorausgehendes, Ursprüngliches, aus dem Innern jeder besseren Seele notwendig von selbst Entspringendes, die tiefste Wurzel alles Geisteslebens, das Gefühl sei. Im apologetischen Interesse erinnert er daran. Es war die Zeit, in der die deutsche Bildung an alle Richtungen der Wissenschaft und der Kunst sich anzuschließen bemüht war. Nur mit der Religion drohte sie die Fühlung zu verlieren. „Gleich als wäre der Sinn für das Heilige wie eine veraltete Tracht auf den niederen Teil des Volks übergegangen, dem es allein noch zieme, in Scheu und Glauben von dem Unsichtbaren ergriffen zu werden.“

Was Schleiermacher dagegen behauptet und „gern sichern möchte“,[1]) ist, daß die Frömmigkeit „es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu beleben und ihrem innersten Wesen nach von ihnen aufgenommen und erkannt zu werden.“[1])

Dazu fordert er die Gebildeten seiner Tage auf, ihr „Augenmerk nur auf die inneren Erregungen und Stimmungen zu richten, auf welche alle Äußerungen und Taten gottbegeisterter Menschen hindeuten.“[2]) In das Innere einer frommen Seele sollen sie sich versetzen und ihre Begeisterung zu verstehen suchen.[2]) Erst wenn sie auch dann nichts von der Religion erfahren, nichts Wahres und Wesentliches an ihr entdecken noch eine andre Ansicht von der Sache gewinnen, dann freilich will er verloren

---

[1]) Ausgabe v. Karl Schwarz. 1868. Erste Rede. S. 20. [2]) S. 17.

haben. Erst wenn sie auch dann noch diese Richtung des Gemüts auf das Ewige verachten können und es ihnen lächerlich erscheint, alles, was dem Menschen wichtig ist, auch aus diesem Gesichtspunkt betrachtet zu sehen, dann will er ihnen nichts mehr zu sagen haben.[1])

Aber er hofft es „zur guten Sache", daß dieser Fall nicht eintritt.[2])

Dazu verlangt er Gehör für einen „so gänzlich von ihnen vernachlässigten Gegenstand."[3]) Nach seinem Urteil müssen diese „inneren Erregungen und Stimmungen", dieser innere Grund aller religiösen Äußerungen, überzeugen, daß die Religion weder die Verachtung noch die Vernachlässigung verdient. Er zweifelt nicht daran, wer nur immer „das religiöse Leben selbst" betrachtet, „jene frommen Erhebungen des Gemüts vorzüglich, in welchen alle andren auch sonst bekannten Tätigkeiten zurückgedrängt oder fast aufgehoben sind und die ganze Seele aufgelöst ist in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen und ihrer Gemeinschaft mit ihm."[4]) „Denn in solchen Augenblicken offenbart sich ursprünglich und anschaulich die Gesinnung, welche zu verachten ihr vorgebt."[2]) Habt ihr dagegen „nur die religiösen Lehrsätze und Meinungen ins Auge gefaßt, so kennt ihr noch gar nicht die Religion selbst, und was ihr verachtet, ist nicht sie."[4])

Die Antithese ist deutlich und nicht nur völlig unanstößig, sondern so berechtigt wie beherzigenswert damals wie heute und zu allen Zeiten. Aber sie lautet nicht: „Fromme Erhebungen des Gemüts" oder Bekenntnis. Sie lautet nicht so, als ob das Bekenntnis durch die „inneren Erregungen und Stimmungen"[2]) ersetzt werden sollte, dürfte oder könnte; als ob alles Bekennen der Religion vom Übel sei und mit Recht der Verachtung verfalle. Die Antithese Schleiermachers lautet: „Vervollkommnung der Glaubenslehren und der Systeme", die „nicht Vervollkommnung der Religion" ist oder gar nicht „die geringste Gemeinschaft mit ihr" hat, ist vom Übel.[4]) „Diese Systeme der Theologie, worin alles auf ein kaltes Argumentieren hinausläuft und auch das Höchste nur im Tone eines gemeinen Schulstreites kann behandelt werden," „dies wahrlich ist nicht der Charakter

[1]) S. 18. [2]) S. 17. [3]) S. 3. [4]) S. 15.

der Religion.[1]) Buchstabentheologie, welche glaubt, „das Heil der Welt und das Licht der Wahrheit in einem neuen Gewand ihrer Formeln oder in neuen Stellungen ihrer kunstreichen Beweise zu finden,“[2]) ist er nicht. Ein Bekenntnis, das nicht in dem „Innern einer frommen Seele“[2]) wurzelt und aus ihr stammt, ist er nicht.

Was Schleiermacher ablehnt, wovon er „nicht ohne Unwillen“[1]) redet, ist danach keineswegs das Bekenntnis, sondern das tote Bekenntnis; nicht „die religiösen Lehrsätze“,[1]) sondern die religiösen Lehrsätze ohne Religion; ohne „das religiöse Leben selbst“[1]); ohne die „frommen Erhebungen des Gemüts“[1]). Was er ablehnt, ist ein Äußeres ohne das Innere. Nach meinem Ermessen präzisiert diese Auskunft in normativer Weise die Stellung zu dieser inhaltschweren und bedeutungsvollen Frage.

Eine eben erschienene Untersuchung „Autorität und Erfahrung in der Begründung der Heilsgewißheit nach den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche“[3]) nimmt für den Begriff der Autorität im Zentrum des Glaubens und der Heilsgewißheit das Übergewicht in Anspruch. Ich möchte meinen, daß beide, Autorität und Erfahrung, gar nicht zu trennen sind und keine von beiden auf Kosten der anderen in den Vordergrund gestellt werden dürfe.

Freilich geht für alle die, welche in eine bestehende geschichtliche Religion sozusagen hineingeboren werden, die Autorität der Erfahrung zeitlich voran. Aber solange die Autorität allein bleibt und der von ihr gedeckte Glaubensinhalt nicht erfahren wird, hat sie überhaupt noch keine religiöse Bedeutung, ist sie eben „ein Äußeres ohne das Innere“; und damit ein Lehrsatz ohne Religion. Erst wenn das Gemüt des ihm von der Autorität dargebotenen Glaubens aus eigener Erfahrung gewiß geworden ist, und nur insoweit als es das ist, liegt der Charakter der Religion vor. Eine Heilsgewißheit, die mehr in der Autorität als in der Erfahrung wurzelte, würde in dem „Mehr“ und soweit dieses reichte und die Gewißheit deckte, religiös nicht motiviert und nicht fundiert sein. Sie darf in keinem ihrer Momente, in keiner ihrer Stützen und Bürgschaften „ein Äußeres ohne das Innere“ sein.

---

[1]) S. 15. [2]) S. 17. [3]) Von C. Fr. Fischer 1907.

So steht Schleiermacher zu der Frage und hat damit das Problem, das sie enthält und unsrem Denken mit neuem Ernste stellt, begrifflich — gelöst. Er leugnet nicht, daß, wer in den religiösen „Bewegungen den Menschen beobachtet und wahrhaft erkannt hat," „dann auch in jenen äußeren Darstellungen die Religion wiederzufinden vermag."[1]) Er spricht es aus, daß in diesen Darstellungen allen etwas von diesem geistigen Stoffe gebunden liegt, ohne welchen sie gar nicht könnten entstanden sein. Aber wer es nicht versteht, ihn zu entbinden, der behalte, wie fein er sie auch zersplittere, wie genau er auch alles durchsuche, immer nur die tote kalte Masse in Händen.[2])

„Wollt ihr," erklärt er,[3]) „die allgemeine Beschreibung eures Gefühls nach seinem Wesen Grundsatz nennen und die Beschreibung jedes einzelnen darin Hervortretenden — Begriff und zwar religiösen Grundsatz und religiösen Begriff, so steht euch das allerdings frei, und ihr habt recht daran. Aber vergeßt nur nicht, daß dies eigentlich die wissenschaftliche Behandlung der Religion ist, das Wissen um sie, nicht sie selbst, und daß dieses Wissen als die Beschreibung des Gefühls unmöglich in gleichem Range stehen kann mit dem beschriebenen Gefühl selbst. Vielmehr kann dieses in seiner vollen Stärke und Gesundheit manchem einwohnen, wie denn fast alle Frauen hiervon Beispiele sind, ohne daß es besonders in Betrachtung gezogen werde; und ihr dürft dann nicht sagen, daß Frömmigkeit fehle und Religion, sondern nur das Wissen darum."[3])

„Vergeßt aber nur nicht wieder, was uns schon feststeht, daß diese Betrachtung schon jene ursprüngliche Tätigkeit voraussetzt und ganz auf ihr beruht, und daß jene Begriffe und Grundsätze gar nichts sind als ein von außen angelerntes leeres Wesen, wenn sie nicht eben die Reflexion sind über des Menschen eigenes Gefühl."[3])

Jawohl! Aber man versteht von hier aus doch, wie durch diese Sätze der spätere Gedanke, daß die religiöse Erfahrung das Bekenntnis zu ersetzen vermöge, vorbereitet werden konnte. Vorbereitet. Nicht mehr. Worum es sich bei Schleiermacher handelt, ist die Überlegenheit der erfahrenen Religion, der höhere „Rang"[3]) des eigenen Gefühls[3]) von ihr, über wissenschaftliche Be-

---

[1]) S. 15. [2]) S. 16. [3]) S. 43.

schreibung der Religion, über das sie in wissenschaftliche Betrachtung ziehen. Nur davon traf es wenigstens damals zu, daß fast alle Frauen darauf verzichteten, ohne daß ihrer Religion die volle Gesundheit und Stärke fehlte. So dürfen sie als Beispiele davon gelten, daß es ungebrochene Frömmigkeit, einwandfreie Religion geben kann ohne wissenschaftliche Rechenschaft davon. Und darüber kann kein Zweifel aufkommen, daß das möglich und vielfach der Fall ist.

Aber darüber hinaus würde der Satz gehen, daß es Religion geben könne auch ohne Bekenntnis. Und dafür trifft die Berufung auf „fast alle Frauen“[1]) nicht zu. Ohne Bekenntnis ist auch ihr Glaube nicht, wie sich auch der schlichteste Glaube nicht ohne ein solches, wenn auch noch so schlichtes, denken läßt.

Selbst in dem Stadium seiner Entwicklung, dem die „Reden“ noch angehören, hat Schleiermacher das nicht behauptet, so sehr in ihnen sein eigenes Bekenntnis zu Gott, zum „Universum“, zum „Weltgeist“ im Ausdruck schwankt und von einem Handeln des Universums auf uns geredet wird, das in einer ununterbrochenen Tätigkeit ist und sich uns jeden Augenblick offenbart[2]); ja so unbestimmt der eigentliche Gegenstand der Verhandlungen, die Religion, in der Bezeichnung als „Berührung der Seele mit dem Universum“ begrifflich bleibt.

Freilich ist für einen Glauben, wenigstens sobald er gemeindebildend geworden ist und sich im Geistesleben der Mitwelt zu behaupten hat, auch auf eine wissenschaftliche Rechenschaft gar nicht zu verzichten. Davon hat Schleiermacher selbst mehr als zwei Jahrzehnte nach den „Reden“ in seiner Dogmatik, der reifsten Frucht seiner reichen literarischen Arbeit, „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“ 1821 weniger der Anlage als der Ausführung nach den Tatbeweis erbracht. Das gilt so sehr, daß das Werk noch heute als Spezimen wissenschaftlicher Bearbeitung der Glaubenslehre unüberholt und als Anleitung zu dogmatischem Denken unübertroffen ist.

Das Innere des frommen Gemüts — der „Reden“ bleibt auch hier als das christlich fromme Selbstbewußtsein Ausgang und Quelle aller dogmatischen Gedankenentwicklung.

---

[1]) S. 43. [2]) 49.

Das eigene Gefühl des Gläubigen, die religiöse Erfahrung als christlich-fromme, das christlich-fromme Selbstbewußtsein ist die Seele dieses Systems und sein Impuls, „das Innere dieses Äußeren.“[1]) So ist Schleiermacher dem Grundgedanken der „Reden“ in seiner Dogmatik sowohl dem Ansatze als der Ausführung nach treu geblieben, aber nicht als Ausschluß des Bekenntnisses, sondern als Bedingung und Durchdringung desselben. Ihm ist „Begriff und Wort nur das freilich notwendige und von dem Innern unzertrennliche Hervorbrechen nach Außen und als solches nur verständlich durch sein Inneres und mit ihm zugleich.“[2])

Er unterscheidet die Religion selbst in dem Innern einer frommen Seele, sozusagen als religiöse Erfahrung, als eigenes Erlebnis, und das Wissen darum, nicht um das Wissen um die Religion zu diskreditieren, sondern um es davor zu bewahren, sich von dem eignen Gefühl, von der Religion zu isolieren und sich dadurch zum leeren Gerede zu degradieren. Eine Theologie ohne eigenen Glauben ist eine Anomalie; ein innerer Widerspruch; ein klingendes Erz und eine tönende Schelle. Und der Glaube, Religion, liegt in den Tiefen der Seele.

[1]) „Reden“ S. 15. [2]) „Reden“ S. 17.

I.

Religion und Psychologie.

William James, Professor der Philosophie an der Harvard-Universität,[1]) geht einen Schritt weiter. Er nimmt Akt von der Tatsache, daß sich das, was Schleiermacher „innere Erregungen und Stimmungen",[2]) „himmlische Gefühle",[2]) „ursprüngliche Laute" „gottbegeisterter Menschen",[2]) „das heilige Feuer" im „überfüllten Gemüt"[2]) nennt, im Menschen überhaupt vorfindet; daß es „religiöse Neigungen und Empfindungen des Menschen" gibt. Und diese Erkenntnis wird ihm der Impuls zu einer Religionspsychologie. In seinem Werk: „The varieties of religious Experience" 1902[3]) gibt er darüber eingehenden Bescheid.

Er nimmt weiter Akt von der Tatsache, daß, wie das Geistesleben verschiedener Menschen „enorme" Verschiedenheiten darbietet, wie ihre Bedürfnisse, Empfänglichkeiten, Fähigkeiten alle verschieden sind, wir folglich auch wirklich verschiedene Typen religiöser Erfahrung haben.[4]) Davon wollen die Vorlesungen überzeugen. Daher der Titel: „Die Verschiedenheiten religiöser Erfahrung." Die so fundamentierte Psychologie tritt aus dem

---

[1]) In Cambridge in der Grafschaft Middlesex des nordamerikanischen Staates Massachussets, Boston gegenüber, mit dem es mehrere Brücken verbinden. Gegründet durch ein Vermächtnis von John Harvard, der 1607 in Southwark, London, geboren, 1637 als Geistlicher nach Neuengland ausgewandert war und schon am 24. September 1638 starb, ist sie zur berühmtesten Lehranstalt der Union aufgeblüht. „The varieties of religious experience, a study in human nature, being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901—1902 by William James, LL. D., etc. corresponding member of the institute of France and of the royal Prussian academy of sciences, Professor of philosophy at Harvard-University. [2]) „Reden" S. 17.

[3]) Das umfangreiche Werk hat eine Übersetzung ins Französische von Fr. Abauzit, Prof. der Philosophie am Lyceum in Alais, Bezirkshauptstadt im französischen Departement Gard, am Fuß der Cevennen, Paris 1906 und eine ins Deutsche von Georg Wobbermin, seit 1907 Prof. für Religionsphilosophie in Breslau: „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit" Leipzig 1907 erlebt.

[4]) „The whole outcome of these lectures will, I imagine, be the emphasizing to your mind of the enormous diversities which the spiritual lives of different men exhibit" p. 109.

engen Rahmen der Selbstbeobachtung in die den Menschen umgebende Welt und hofft doch der „Psychologie individueller Charaktertypen" aus ihren noch „skizzenhaften" Anfängen zu weiterem Ausbau einen wenn auch noch so brockenhaften Beitrag vielleicht zu liefern.[1])

Das klingt sehr verheißungsvoll. „Vielleicht". „Möglicherweise". In aller Bescheidenheit betritt er den noch umstrittenen, erst wenig beschrittenen Weg und weckt um so mehr das Vertrauen und die Neigung zum Mitwandern. Noch handelt es sich um ein Rekognoszieren, ein Pfadfinden und daher auch seitens dessen, der den Weg nachprüft, nicht sowohl um absprechende Kritik als einfach um ein fortlaufendes Gutachten, eine im Interesse der Sache gebuchte Meinungsäußerung von Station zu Station.

Zumal im Zeitalter des Professoren-Austausches[2]) im wohlwollendsten Sinne zwischen der Union und Deutschland, kann ein literarischer Meinungsaustausch im Interesse der Sache nicht

---

[1]) „The psychology of individual types of character has hardly begun even to be sketched as yet — our lectures may possible serve as a crumb-like contribution to the structure" p. 109.

[2]) Peabody, Francis G., „Jesus Christus und der christliche Charakter." 1906. Deutsch von E. Müllenhoff. „Vorlesungen aus Anlaß des deutsch-amerikanischen Gelehrten-Austausches in englischer Sprache gehalten an der Universität Berlin während des Wintersemesters 1905/6. Kraft und Meisterschaft im Ethischen wie im Intellektuellen gilt ihm als das Ziel des christlichen Charakters. Vollendet sieht er es in Jesus Christus. Und der Austausch-Professor, Präsident Hadley, erklärt in seiner Antritts-Vorlesung am 30. Nov. 1907 in der Aula der Universität Berlin, er wolle den Versuch machen, die Wirkungen der amerikanischen Politik auf das amerikanische Wirtschaftsleben darzustellen, spricht aber nicht minder die Hoffnung aus, daß aus diesen Vorlesungen auch ein stärkeres Gefühl für die wesentliche Einheit der Volksideale in beiden großen Nationen, Deutschland und Amerika, entstehe. Eben diesem hohen Ziel will in seinen Grenzen auch dieser Meinungsaustausch über William James' Studie dienen. Aber darüber hinaus sind es Fragen, die die ganze Menschheit angehen und in unsrem Zeitalter vielleicht mehr umstritten werden, aber auch mehr Beachtung finden, als in manchem der früheren. Tauchen sie auf in irgend einer neuen Wendung oder Begründung, so pflegt die Diskussion nicht auf sich warten zu lassen. Sowohl die eigne Stellung dazu, als auch die Orientierung über die Bedeutung für die gegenwärtige Lage läßt es nicht zu.

Auch der andre Austauschprofessor Schofield schloß seine Antrittsrede an demselben Tage mit den verheißungsvoll sympathischen Worten: „Ich komme zu Ihnen aus einem Lande voll Kraft, Mut, Unternehmungsgeist, Idealismus, aus dem jungen Amerika zu dem Lande des alten Europa, das uns heute in neuer Jugendfrische entgegenstrahlt, einem Lande, wo ein neues Zukunftsideal erstanden ist, einem Lande des Wohlstandes, das mit festen Schritten seiner großen Bestimmung entgegeneilt."

minder erwünscht oder doch im gegebenen Falle gewiesen sein. Und wenn die Meinungen sehr auseinandergehen, nur um so mehr. Kaum vielleicht ist eine frühere Generation so aufgeschlossen für eine ruhige Prüfung und Abwägung der fremden Auffassung gewesen wie die unsre und zu dem „Nil admirari“ so methodisch erzogen worden.

Nicht als ob die psychologischen Daten den Wahrheitsbeweis für die Religion in irgend einer ihrer Ausprägungen zu bringen vermöchten: aber indem sie einen Ausschnitt aus der Erfahrungswirklichkeit darstellen und aufweisen, könnten sie allerdings geeignet sein, einen so erwünschten wie förderlichen Beitrag zur Erkenntnis des Phänomens der Religion im allgemeinen zu liefern.

Gustave Le Bon[1]) nennt unter den „direkten Faktoren der Anschauungen der Massen“ auch die „Illusionen“ und schreibt: „Seit der Morgenröte der Kultur waren die Massen allezeit dem Einflusse der Illusionen ausgesetzt. Den Erzeugern von Illusionen haben sie die meisten Tempel, Statuen und Altäre errichtet. Religiöse Illusionen in der Vorzeit, philosophische und soziale Illusionen in der Gegenwart — stets finden sich diese furchtbaren Herrscherinnen an der Spitze aller Zivilisationen, die nacheinander auf unsrem Planeten blühten.

Würde man alle Werke und Kunstdenkmäler, zu welchen die Religionen die Inspiration gegeben haben, in den Museen und Bibliotheken zerstören und auf den Fliesen der Kirchenplätze zertrümmern: was bliebe von den großen Träumen der Menschheit zurück? Den Menschen den Teil von Hoffnungen und Illusionen, ohne die sie nicht leben können, zu geben, darin besteht die Berechtigung der Götter, Heroen und Dichter. Fünfzig Jahre lang schien die Wissenschaft diese Aufgabe zu übernehmen. Was sie aber bei den nach dem Ideal dürstenden Gemütern kompromittiert hat, ist, daß sie nicht mehr zu verheißen wagt und nicht genug zu lügen vermag.

Die Philosophen des vergangenen Jahrhunderts widmeten sich mit Eifer der Zerstörung der religiösen, politischen und sozialen Illusionen, von denen viele Jahrhunderte lang unsre Väter gelebt hatten. Durch deren Zerstörung haben sie die Quellen der Hoffnung und der Resignation vertrocknet. Hinter

[1]) „Psychologie des foules“ 1895. 1907 12. Aufl. Auch deutsch im Verlage von Dr. Werner Klinkhardt in Leipzig 1907. Liv. II. chap. 2.

den geopferten Chimären fanden sie die blinden und tauben Naturkräfte. Unerbittlich der Schwäche gegenüber, kennen sie kein Mitleid."

Das sind „Ergebnisse" seiner „Psychologie der Massen".

Wir mögen und werden den Gedanken befremdlich oder direkt absurd finden, daß alles Große, Hohe, Ideale in der Welt auf Illusionen beruhe, daß es Träume der Menschenseele seien, die ihre besten Kräfte wecken, entfalten, und bleibend die Impulse werden zur Kultur und Zivilisation, zu Kunst und Wissenschaft, zu einer fortschreitenden Entwicklung auf allen Gebieten des Geistes- und Gemüts-, ja selbst des Erwerbslebens. Wir mögen und wir werden uns darauf berufen, daß doch sonst der Satz: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!" in gutem Ansehen steht. Die überzeugten Christen aller Zeiten sind nicht an ihm irre geworden und werden es nicht werden. Aber auch James urteilt: Was Wirkungen hervorruft in einer andern Realität, muß selbst als Realität angesprochen werden; und so habe ich das Gefühl, als hätte keine Philosophie eine Entschuldigung dafür, die unsichtbare oder mystische Welt unreal zu nennen.[1]) Auch die philosophischen Daten unterliegen der Deutung, und schon bei ihrer Erhebung und Auswahl, zumal in Massenbeobachtungen, spielt der subjektive Faktor des Beobachters seine Rolle. Ich meine:

Ist Kultur die Selbstdarstellung der Seele, so ist die Seele der Seele die Religion. Der Seele?

In der sogenannten „naiv-empirischen Phase" der Psychologie, lehrt Avenarius,[2]) war die „Seele" „Gegenstand der Erfahrung". In der „naiv-kritischen Phase" war die „Seele" aus den „Gegenständen unmittelbarer Erfahrung" ausgeschalten.[3]) Es ist das Stadium der „Psychologie ohne Seele" nach Friedrich Albert Langes[4]) bezeichnendem Ausdruck.[4]) In der „empiriokritischen Phase" „beruht das Charakteristische auf der Elimination der Introjektion und ihrer Produkte."[5])

Introjektion nennt Avenarius die „Hineinverlegung des Gesehenen usw. in den Menschen."[6]) „Mit dieser Schöpfung aus

---

[1]) „The varieties . ." p. 516.

[2]) „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes von Psychologie." Richard Avenarius, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1894. 138.

[3]) 139. [4]) „Geschichte des Materialismus" II. 3. Aufl. 381. Avenarius 139. [5]) 143. [6]) 153.

nichts" werde „die einheitliche Welt in eine Außenwelt und eine Innenwelt, das einheitliche Geschehen in ein äußeres und ein inneres, die einheitliche Erfahrung in eine äußere und eine innere gespalten.[1]) Sobald man dies als Introjektion aufdecke, als „Fehlschluß",[2]) als Fälschung kennzeichne, „verschwinden mit ihr ihre Produkte," die „Wahrnehmungen als Vorstellungen in uns." Die „Innenwelt" im Gegensatz zur „Außenwelt", die Tatsachen der innern Erfahrung im Gegensatz zu den Tatsachen der äußeren Erfahrung usw. — „alles das", sagt Avenarius mit Ernst Mach, „taucht unter die historischen Schatten."[1]) „Das ‚Innere' der herrschenden Metaphysik und der von ihr abhängigen Psychologie" gilt ihm als „einfach sinnlos".[3])

Auch dem Bedenken, daß von dieser Kritik nicht nur die innere und damit auch die religiöse Erfahrung, sondern die Psychologie selbst betroffen werde und diese zu keinem Dienst mehr tauge, wenn ihr selber mit der Seele zugleich die Existenzfrage gestellt und das Existenzrecht abgesprochen werde, weiß James vorzubeugen.

„Wenn ich „Seele" sage, so brauchen Sie es nicht im ontologischen Sinne zu verstehen," sucht er bei seinen Lesern jeden Einspruch in dieser Richtung zu beschwichtigen, „wenn Sie es nicht vorziehen."[4])

„Denn obgleich die ontologische Sprechweise instinktiv in solchen Fragen ist, so können Buddhisten und Humes' Anhänger die Daten vollkommen beschreiben in den Ausdrücken der phänomenalen Welt, die sie begünstigen,[5]) und doch ist für sie die Seele nur ein Nacheinander von Bewußtseinsfeldern.[6]) Dies Nacheinander von Bewußtseinsfeldern bleibt.

Hugo Münsterberg[7]) drückt sich so aus: Die Psychologie ist Erfahrungswissenschaft auch in dem Sinn, „daß sie es ablehnt, mit hypothetischen Hilfsbegriffen, wie etwa dem Begriff der Seelen-

---

[1]) 159. [2]) 155. [3]) 161.

[4]) William James „The varieties of religious experience" 1902. p. 195: „. . you need not take me in the ontological sense unless you prefer to."

[5]) „. . in the phenomenal terms which are their favourites" p. 195.

[6]) „For them the soul is only a succession of fields of consciousness." Ebenda. [7]) „Grundzüge der Psychologie." Band I. Allgemeiner Teil, Die Prinzipien der Psychologie. 1900. Seinem Kollegen an der Harvard-Universität William James gewidmet. S. 8.

substanz, die Untersuchung zu beginnen. Sie will durchaus nicht notwendig „Psychologie ohne Seele" sein, sie will nur, falls sie den Seelenbegriff den Erscheinungen unterlegt, mit demselben abschließen und nicht anfangen".

* * *

Die Frage ist, ob sich der wissenschaftlichen Begründung des christlichen Glaubens damit oder doch von da aus ein neuer gangbarer Weg eröffnet, von dessen methodischem Beschreiten sie hoffen oder doch Sukkurs erwarten darf.

William James ist weder Theolog noch Religionshistoriker noch Anthropologe von Fach. Sein wissenschaftliches Forschungsgebiet ist die Psychologie.[1]) Dem Psychologen aber, versichert er, müssen die religiösen Neigungen und Empfindungen mindestens ebenso interessant sein, wie irgendwelche andere Betätigungen des geistigen Lebens. Vom Standpunkt des Psychologen aus will er eine Übersicht über diese religiösen Neigungen und eine inhaltliche Beschreibung derselben geben. Aber er würde das Buch nie geschrieben haben, wäre er nicht mit dem ehrenvollen Antrage betraut worden, Giffordvorlesungen über natürliche Religion an der Universität Edinburg zu halten.[2]) Zwei Kurse von je zehn Vorlesungen lagen ihm ob. Er gedachte, im ersten die religiösen Bedürfnisse des Menschen, „Man's religious appetites", zu beschreiben, und als zweiten eine metaphysische Untersuchung über ihre Befriedigung durch Philosophie folgen zu lassen. Aber unter der Hand wuchs der psychologische Stoff so unerwartet, daß er die zweite Absicht ganz zurückstellen mußte. Die Beschreibung der religiösen Natur des Menschen, „Man's religious constitution", füllt jetzt die zwanzig Vorlesungen. In der zwanzigsten Vorlesung hat er seine eigenen philosophischen Folgerungen mehr angedeutet als dargelegt.[3])

---

[1]) „Psychology is the only branch of learning in which I am particulary versed" p. 2. „Principles of psychology" I. II. New-York und London 1891. 2 vol. Auch „Psychology: Briefer course." 1892. „The will to believe and other essays in Popular-Philosophy." London, New-York and Bombay. 1897. „Human immortality": „Two supposed objections to the doctrine." Boston 1898. „Talks to teachers on psychology: and to students on some of Life's ideals." New-York, London and Bombay. 1899. Vor dieser eignen Produktion hat er den literarischen Nachlaß von Henry James mit einer einführenden Vorrede herausgegeben. 1885. [2]) Preface p. V.

Nicht den anempfundenen Gefühlen und nachgeahmten Handlungen will er nachspüren, sondern ihren Urbildern, „den ursprünglichen Erfahrungen" bei solchen Menschen, „in denen die Religion wie ein helles Feuer brennt." Er nennt solche — „religiöse Genies" und urteilt: „Jedenfalls sind es stets Menschen von starker Gefühlserregbarkeit." Sie „zeigen alle möglichen Sonderbarkeiten, die man gewöhnlich als krankhaft bezeichnet. Ja oft tragen gerade diese krankhaften Züge dazu bei, ihnen auf dem Gebiet des religiösen Lebens Geltung und Einfluß zu verschaffen."[1]) Aber er fühlt sich „in den Tiefen seines innersten Lebens negiert," wenn M. Taine in der Einleitung zu seiner Geschichte der englischen Literatur[2]) schreibt: „Ob die Tatsachen moralischer oder physischer Art sind, das macht keinen Unterschied. Sie sind stets durch irgend etwas verursacht, Ehrgeiz, Mut, Wahrhaftigkeit haben ebensowohl ihre Ursachen als Verdauung, Muskelbewegung und Körperwärme. Tugend und Laster sind Produkte wie Vitriol und Zucker." „Solche kaltblütigen Vergleiche," erklärt James, „drohen die vitalen Geheimnisse unsrer Seele zu vernichten."[3]) „Wir fühlen uns beleidigt und verletzt, wenn andre unsre eignen geläuterten Seelenzustände kritisieren und sagen, sie seien „nichts als" der Ausdruck unsrer organischen Disposition.[4]) Wir wissen, daß, welches auch die Eigentümlichkeiten unsres Organismus sein mögen, unsre geistigen Zustände ihren selbständigen Wert als Offenbarungen der lebendigen Wahrheit haben.[4]) Den „medizinischen Materialismus" lehnt er ganz ab.[5])

Unmittelbare Erleuchtung, philosophische Vernunftgemäßheit und ethische Brauchbarkeit sieht er als „die einzig gültigen Kriterien" der religiösen Anschauungen an, nicht den nervösen Veranlagungstypus ihres Autors.[6]) Keine äußeren Anscheine, welche immer, sind untrügliche Beweise von Gnade. Unser Handeln ist die einzig sichere Evidenz — auch für uns selbst — daß wir echte Christen sind.[7]) Er zitiert aus Jonathan Edwards „Treatise on Religious Affections": „In dem Grade, in dem unsre religiöse Erfahrung sich praktisch pro-

[1]) „Often, moreover, these pathological features in their career have helped to give them their religious authority and influence" p. 7.

[2]) Hippolyte Taine „Histoire de la litterature anglaise" 1864. 10. Aufl. 1897. 5 Bände. Deutsch Leipzig 1877–78.

[3]) „Such cold-blooded assimilations threaten, to undo our soul's vital secrets" p. 10. [4]) p. 12. [5]) p. 13. [6]) p. 18. [7]) p. 20.

duktiv erweist, in dem Grade ist sie geistlich und göttlich,"[1]) und bekennt sich damit also einfach in schlichter Nüchternheit zu dem neutestamentlichen Kriterium Matth. 7, 16; Luk. 6, 43. 44; Joh. 7, 17 u. a.

Aber er stellt sich von hier aus dann auch selbst ganz korrekt die Frage: „Warum denn dann nicht einfach alle pathologischen Fragen auslassen?"[2]) und antwortet: Unbesiegbare Wißbegierde läßt es nicht zu, und das Studium solcher Erscheinungen führt zu besserem Verständnis. „Krankhafte Regungen und Zwangsvorstellungen, sogenannte fixe Ideen, haben eine Flut von Licht über die Psychologie des normalen Willens verbreitet. Besessenheiten (obsessions) und Sinnestäuschungen haben denselben Dienst für die normale Fähigkeit des Glaubens verrichtet."[2]) So wird der Gegenstand seiner ersten Vorlesung:

Religion und Nervenlehre.[3])

Er hofft von dem Vergleich religiöser Melancholie, die ein wesentliches Moment in jeder vollkommenen religiösen Entwicklung ausmache, mit andrer Melancholie; von religiösem Glücksgefühl, das echter Glaube verleihe, mit andrem Glücksgefühl; von religiöser Verzückung, welche jede religiöse Mystik als ekstatischen Zustand der Erleuchtung mit sich bringe, mit andrer Verzückung dadurch, daß er diese religiösen Erscheinungen in je ihre Klasse der allgemeinen menschlichen Gefühle und Erfahrungen einordnet, anstatt sie so zu behandeln, als ständen sie außerhalb aller Naturordnung.[4])

Ich gebe zu: Außer aller Naturordnung stehen sie freilich nicht. Selbst wenn an ihrer irgendwie übernatürlichen Herkunft auf dem Wege der Offenbarung nicht gezweifelt wird, von uns Menschenkindern kann auch die Gottesoffenbarung immer nur mit unsren Mitteln und nach den für uns geltenden innergeschichtlichen Gesetzen aufgenommen und empfangen werden. Aber „daß

[1]) p. 20. [2]) p. 21. „First I say, irrepressible curiosity imperiously leads one on; and I say, secondly, that it always leads to a better understanding of a thing's significance to consider, its exaggerations and perversions, its equivalents and substitutes and nearest relatives else where" p. 22. [3]) Lecture I „Religion and Neurology". p. 1—25.

[4]) p. 24: „as if they were outside of nature's order altogether."

das nervös reizbare Temperament die Hauptbedingung" dieser „Empfänglichkeit"[1]) sein könne, erscheint mir allerdings mehr als sich beweisen oder nur glaubhaft machen läßt. Die Statistik bringt in diese Tiefen des Seelenlebens nicht.

Ich sehe keinen erweislichen Anhalt für die Behauptung, daß „viele religiöse Erscheinungen psychopathischen Ursprungs"[2]) seien; daß „im psychopathischen Temperament diejenige Gefühlserregbarkeit gegeben" sei, „die die unerläßliche Bedingung für moralische Denkweise ist."[3]) In ihm liege „der Eifer und die Neigung zur Begeisterung, die für die praktische moralische Kraft wesentlich sind, und ebenso die Liebe zur Metaphysik und zur Mystik, die das Interesse über die Oberfläche der Sinnenwelt hinausheben."[3]) Was sei „natürlicher, als daß dies Temperament uns in Regionen religiöser Wahrheit" führe, in Buchten des Universums, die dem robusten Philister-Typus des Nervensystems niemals würden erschlossen werden, für immer verborgen vor seinen selbstzufriedenen Besitzern."[4]) Nein. Dem widersprechen die Tatsachen. Moral und Religion sind Universalphänomene innerhalb der Menschenwelt, soweit unsre Kunde von ihr reicht; allgemein menschliche Daten, keineswegs nur solche der psychopathischen Temperamente.

Möchte aber James erwidern, er habe ja nur die von ihm sogenannten religiösen Genies dabei im Sinne, nicht solche Menschen, in denen die Religion „eine stumpfsinnige Gewohnheit"[5]) sei, sondern solche, in denen sie wie ein helles Feuer brenne,[5]) nicht die Durchschnittsgläubigen, die den feststehenden Gebräuchen der heimischen Tradition folgen,[6]) gleichviel ob Buddhisten, Christen oder Mohammedaner: so ist der Satz auch in dieser Beschränkung nicht zuzugeben ohne den erforderlichen historischen Nachweis im einzelnen. Wendungen, wie die —: „Vielleicht sind sogar die Führer auf dem Gebiete der Religion noch häufiger als andre Genies abnormen psychischen Heimsuchungen unterworfen. Oft fehlt ihrem inneren Leben die Harmonie, und

---

[1]) If there were such a thing as inspiration from a higher realm, it might well be that the neurotic temperament would furnish the chief condition of the requisite receptivity" p. 25.

[2]) . . . the psychopathic origin of so many religious phenomena" p. 24. [3]) In the psychopathic temperament we have emotionality which is the conditio „sine qua non of moral perception" p. 25.

[4]) p. 25. [5]) p. 6: „not as a dull habit." [6]) p. 6.

während eines Teils ihrer Laufbahn sind sie von Trübsinn beherrscht. Sie können kein Maß halten und sind quälenden und fixen Ideen unterworfen“ [1]) — sind ohne Beläge nicht dazu geeignet, auf ihnen weiter zu bauen.

Und selbst wenn der Satz auf sie zuträfe, würden sich alle die andren von ihnen führen lassen und überhaupt führen lassen können ohne auch ihrerseits das psychopathische, krankhafte Temperament, wenn dies die „unerläßliche Bedingung“ [2]) für moralische Denkweise und religiöse Erhebung ist? Oder sollte es denkbar sein, daß sie alle den Führern gefolgt wären in Anempfindung und Nachahmung ohne innere Beteiligung und eigenen Glauben, obgleich diese Nachfolge sehr erhebliche Forderungen an sie stellt?

Ebensowenig kann es im Interesse der Untersuchung, der Antwort auf die Frage nach dem Wert der Religion für das menschliche Leben, sich mehr empfehlen, sich an die leidenschaftlichen Temperamente als an die gemäßigten zu halten.“ [3]) Denn es bleibt ja eben da mindestens disputabel, welchen Anteil das *πάθος* und welchen die Religion hat. Denn diese erscheint eben getrübt und nicht rein. Daß „wir später immer noch Abzüge machen können,“ [3]) diese Korrektur erscheint mir nicht eben sehr einfach und einwandfrei. Auch William James sieht sie selbst nicht so an: „Dadurch, daß wir soviel mit Überspanntheiten und Extremen zu tun haben, wird unsere Aufgabe unzweifelhaft schwierig.“ [3])

Aber auch das Bedenken kann nicht unausgesprochen bleiben: Sind „viele religiöse Erscheinungen psychopathischen Ursprungs“; ist „das psychopathische Temperament die unerläßliche Bedingung für moralische Denkweise“ und „das nervös reizbare Temperament die Hauptbedingung“ [2]) für Religion: so würde, wenn ich mich davon überzeugen müßte, meine Schätzung der Religion dadurch nicht unbeeinträchtigt bleiben. Ein krankhaft bedingtes Phänomen ist nicht geeignet, Vertrauen zu erwecken, und ebensowenig, Vertrauen zu beanspruchen.

Glaubte David Friedrich Strauß die Religion auf eine „Schwäche des Geistes“ zurückführen zu müssen, weil sie das, was die Philosophie als Diesseitiges und Gegenwart fasse, zu einem Jenseitigen, Vergangenen oder Zukünftigen mache: so war sein Vertrauen zu ihr aus.

---

[1]) p. 6. [2]) p. 25. [3]) p. 50.

Erschien Ludwig Feuerbach[1]) das Geheimnis der Theologie Pathologie und Religion als ein Verhalten des Menschen zu sich selbst Illusion zu sein: so befremdete es ihn, daß er den Zweck seiner Schriften, die Menschen aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits zu machen, nicht in Erfüllung gehen sieht. Er hofft nichts mehr von der Religion für sich und die Mitwelt.[1])

Leitet Otto Gruppe[2]) die Religion aus einem „Denkfehler", aus einer „Abweichung von den sonstigen Gesetzen" her:[2]) so „erlischt", wie er selbst bekennt, „der Glaube an ein religiöses Objekt und die Sehnsucht nach demselben von selbst vollständig."[3])

Hat auch nach Richard Avenarius[4]) nur ein Denkfehler, eine „Introjektion", einen „Geist im Himmel" entstehen lassen:[4]) so ist es nur folgerichtig, daß es für den davon Überzeugten ein Verhältnis zu diesem „Geist" nicht gibt.

Sie alle, welche die Religion aus anomalen Geistesfunktionen entstanden dachten und aus dieser ihrer Meinung kein Hehl machten, verloren zwar ganz konsequent selbst alles Vertrauen zu ihr, aber die Mitwelt hat sich bis auf ganz kleine Kreise durch ihre Eröffnungen an ihrem Glauben nicht irre machen lassen. Nicht etwa als ob man sich einer Erscheinung, die ihr Dasein einem Denkfehler, einer Selbsttäuschung, einer fixen Idee, einem Wahne verdanke, gleichwohl, unbekümmert darum, weiter getrösten dürfe, sondern weil man unmittelbar gewiß war und gewiß blieb, daß diese „Erklärungen" Wahn seien. Man hatte und behielt das bestimmteste Zeugnis in dem eigenen Innern, daß die Religion eine gesunde Erscheinung und nicht eine krankhafte ist.

Ohne dieses Selbstzeugnis unsres inwendigen Wesens, recht eigentlich der zu Gott hin geschaffenen Menschenseele, hätte weder eine Gottesoffenbarung in uns Eingang, Verständnis und Aufnahme finden und die Religion so entstehen noch diese in dem beständigen Kampfe um ihr Existenzrecht sich behaupten können.

---

[1]) „Vorlesungen über das Wesen der Religion." Werke Band VIII. 1851. S. 29.

[2]) „Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen." I. Band. Einleitung. 1887. S. 253.

[3]) S. 259.

[4]) „Der menschliche Weltbegriff." 1891. S. 37. Zweite nach dem Tode des Verfassers 1896 herausgegebene Auflage 1905 S. 38. 39.

Ohne diesen Zug zu Gott als das Grundphänomen des menschlichen Empfindens bleibt das Entstehen und Bestehen der Religion, ihre allgemeine Schätzung und Pflege, die Hingabe und Selbstverleugnung, womit man ihr in den weitesten Kreisen, auch durchaus unkontrolliert und aus eigenem Drang, dient, heute wie vordem, auf den verschiedensten Stufen der Kultur, ganz unerklärlich. Dieser der Menschenseele wesenseigentümliche Zug ist und war von jeher der erklärende Hintergrund der religiösen Betätigung. Sie setzt ihn voraus. Ihre allgemeine Verbreitung in der Menschenwelt seine Universalität innerhalb derselben. Der Mensch bringt diesen Zug mit.[1]) Er gehört zu seinem Indigenat, zu seiner gottgegebenen und gottgewollten Natur. Der Mensch ist frei auch diesem Zug gegenüber. Welche Stellung er ihm gegenüber nimmt, ist seine Sache. Ob er diese Nötigung zu Gott hin bejaht oder verneint und wie er sie bejaht oder verneint, bleibt ihm überlassen. Nur daß auch diese seine Entscheidungen nicht atomistisch erfolgen und es auch auf diesem Gebiete nicht nur Zusammenhang, sondern auch Gesetze gibt. Unter gewissen Voraussetzungen treten gewisse Folgen ein. Aber es steht bei uns, diesen Voraussetzungen vorzubeugen oder sie herbeizuführen. Und ohne Entscheidung auf diesem Gebiete kommt kein Vollsinniger aus. Für oder wider diese innere Nötigung, ein Drittes gibt es für ihn nicht. Weder läßt sie sich ignorieren noch vermag er sie auszulöschen, auszumerzen, auszutilgen aus seiner Seele.

Und damit ist nun allerdings für eine Religions*psychologie* ein Forschungsgebiet gegeben; vorausgesetzt nur, daß die seelische Innenwelt in ihrer Eigenart und Selbständigkeit im Unterschied von der materiellen Außenwelt anerkannt wird. Wo das Seelenleben für ein Produkt des physischen Lebensprozesses gilt, hört folgerecht die Psychologie auf, eine selbständige Wissenschaft zu sein; und eine Religionspsychologie hätte gar keinen Sinn.

---

[1]) Die plötzliche Bekehrung der Tochter eines seiner Zeit bekannten Schriftstellers *gegen* das Christentum, die ohne jede Kenntnis der christlichen Lehre aufgewachsen war, zeigt, sagt William James, „daß manchen Gemütern die göttliche Nähe angeboren sein muß“ p. 69: „The suddeness of her conversion shows well how native the sense of God's presence must be to certain minds.“ Ich meine, so viel an Gott liegt, ist sie's allem, was Mensch heißt.

Als einer empirischen Realwissenschaft liegt es der Psychologie ob, die tatsächlich gegebenen Erscheinungen des Seelenlebens zu beschreiben und zu analysieren. Ihre Forschungsmethode der Selbstbeobachtung und deren Vergleich mit der Selbstbeobachtung anderer, sowie mit der objektiven Beobachtung anderer bleibt anwendbar auch auf die religiösen Erscheinungen des Seelenlebens und ihre Motive. Die Selbstbeobachtung ist eine direkte Forderung der Religion, die Selbstbekenntnisse irgendwie sind hinreichend vorhanden, die objektive Beobachtung fremder Charaktere steht beinahe aus allen Epochen reichlich zur Verfügung. Lauter Vorarbeiten für das religionspsychologische Studium. Dagegen ist auf die experimentelle Methode für dasselbe zu verzichten. Die Eigenart der religiösen Erhebung widersteht dieser Ermittelung.

So ist gegen die Ausdehnung der psychologischen Untersuchungen auf das religiöse Gebiet weder im Prinzip Bedenken zu erheben noch die Bemühung in dieser Richtung von vornherein aussichtslos, zur wissenschaftlichen Begründung des Glaubens mitzuhelfen. Nur daß ein Verhältnis irgendwelcher Abhängigkeit der religiösen Erfahrung von der Neuropathie ganz außer Ansatz bleibt. „Religion und Nervenlehre," wie James seine I. Ausführung überschreibt, haben miteinander nichts zu tun. Es reicht nicht hin, mit ihm den „medizinischen Materialismus" zu desavouieren. Religion ist etwas in sich Selbständiges. „Eine eigene Provinz im Gemüte gehört ihr," so drückt sich Schleiermacher aus,[1]) „in welcher sie unumschränkt herrscht." Die Frömmigkeit ist in keinem Sinn und keiner Form ein Korrelat von nervöser Veranlagung, von psychopathischem Temperament, von irgendwelcher Anomalie oder Krankheit. Wo sie davon abhängig wäre, würde dadurch ihr rein religiöser Charakter in Frage gestellt und sie als Anbetung in Geist und Wahrheit beeinträchtigt. „Daß die Frömmigkeit aus dem Innern jeder besseren Seele notwendig von selbst entspringt,"[1]) daß es „die reine Notwendigkeit seiner Natur ist,"[2]) von ihr zu reden, „ein göttlicher Beruf," das, was „seine Stelle in der Welt bestimmt" und ihn zu dem macht, was er ist, bekennt der Redner über die Religion vor den Gebildeten unter ihren Verächtern. Das, was in ihm war, als er noch in jugendlicher Schwärmerei das Unbekannte suchte;

[1]) „Reden" S. 20. [2]) S. 5.

das, was, seitdem er denkt und lebt, die innerste Triebfeder seines Daseins ist und ihm auf ewig das Höchste bleiben wird, auf welche Weise auch noch die Schwingungen der Zeit und der Menschheit ihn bewegen mögen[1]): das ist es, was Schleiermacher „behauptet"[2]) und womit er gern gehört werden möchte. Die Religion ist nichts Abgeleitetes. Sie ist ein Ursprüngliches im Menschengeiste, in der Menschennatur. „Natur" d. h. von Gott aus, so viel an ihm liegt, dazu bestimmt, ein solches zu werden. „Bei der normalen Entwicklung," sagt Richard Rothe in seinen „stillen Stunden," [3]) „ist das Frühste von allen Ahnungen und von allem Wissen die Urahnung und das Urwissen, die Ahnung und das Wissen von Gott." [3]) Bei der normalen. Wenn das Menschenwesen sich so entfaltet, wie es seiner Bestimmung entspricht. Bei der normalen, nicht bei der abnormen.

Der biologische Standpunkt.

Eben auf diese persönliche Seite der Religion, „die Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer," begrenzt William James sein Thema.[4]) Die kultische, die institutionelle Religion mit ihrer kirchlichen Organisation und der schematischen Religionslehre will er vollständig beiseite lassen.[5]) Nicht von dem „weiteren Berufe der Religion als metaphysischer Offenbarung" [6]) will er jetzt sprechen.[6]) Die „rein empirische Methode der Demonstration" [7]) beschränkt sich auf den „sozusagen rein biologischen Standpunkt," [7]) auf die Frage „nach dem Wert der Religion für das menschliche Leben," [8]) und als dieser ergibt sich: „Die Religion macht das Notwendige leicht und angenehm." [7]) Sie „ist der einzige Faktor, der dies Resultat zustande bringen kann." So „ist ihre unersetzliche Bedeutung für das menschliche Leben damit

[1]) S. 5. [2]) S. 20. [3]) S. 190.

[4]) Lecture II „Circumscription of the Topic." p. 26—52.

[5]) p. 28. [6]) p. 52.

[7]) p. 51. 52 „Religion makes easy and felicitous what in any case is necessary" p. 51. „It becomes an essential organ of our life, performing a function which no other portion of our nature can so successfully fulfil." p. 52.

[8]) p. 50.

gegen jede Anfeindung verteidigt. Sie wird zu einem wesentlichen Organ unseres Lebens, da sie eine Funktion ausübt, die keine andre Seite unserer Natur mit demselben Erfolge zu leisten imstande ist.“ [1])

Werden wir das zuzugeben vermögen? Ist das der Wert der Religion für das menschliche Leben, daß sie das Notwendige leicht und angenehm macht?

Gibt es überhaupt für die Religion „das Notwendige?“ Empfängt sie nicht alles, Lage und Last, Geschick und Mißgeschick, Leichtes und Schweres, Angenehmes und Verdrießliches aus der Hand der göttlichen Allmacht? Aus der Hand, die das alles auch hätte vorenthalten oder anders gestalten können? Sie schafft und erhält, sie ruft auf und ruft ab; sie waltet und wählt, sie fügt und verfügt, sie verhängt und sie sprengt, was als „Notwendigkeit“ gilt. Für sie gibt es keine. Kein Fatum. Keine *εἱμαρμένη*. Aber allerdings ein von ihr selbst gesetztes und erhaltenes Selbstleben der Welt, das sich das Los bereitet so oder so, aber nie es dem Aufsehen Gottes zu entziehen vermag und nicht seinen Gedanken.

Und weiter: Macht die Religion das Notwendige leicht? Das, was sonst schwer auf dem Menschen liegt, leicht? Das herzbrechende Leid, das widrige Geschick, die bittere Not, das verlorene oder vereinsamte Heim? Leicht? Das Leid erfüllt nur seinen Beruf an uns, wenn wir es empfinden. „Selig sind, die da Leid tragen,[2]) denn sie sollen getröstet werden.“ Sie bedürften des Trostes nicht, wenn es nicht schwer auf ihnen läge. Nicht leicht macht die Religion das Schwere, sondern sie macht, daß auch der empfindlichste Druck uns zum Guten gereicht.[3])

Ebensowenig macht sie das Widerwärtige, was unsere Zirkel stört und unsere Erwartungen enttäuscht, zum Wohltuenden, zum Gegenstand von Glücksempfinden,[4]), es wird uns nimmermehr „angenehm“. O es ist kein Lustgefühl, wenn unsere Lebensrechnung durchstrichen wird und unsere mit aller Glut gehegten und mit allem Eifer gepflegten Lebenshoffnungen vereitelt daliegen. Was die Religion dabei tut und allein tun kann, wenn sie die Trümmer in ihr lindes Licht taucht, ist, daß

[1]) p. 52. [2]) Matth. 5, 4 „*οἱ πενθοῦντες*“.
[3]) Röm. 8, 28 „. . . *συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν*“.
[4]) „. . . felicitous . . .“ p. 51.

unsere Gedanken stille werden und die Stimmung leise über uns kommt, die uns aufrafft vom Boden und unsere Seele schwellt zu neuer Arbeitsfreude und zu höherem Ziel.

Das und nur das ist der Religion würdig, und nur das ist ihre Art. Den Gläubigen „das Notwendige leicht und angenehm zu machen," das hieße ihre Tatkraft lähmen, sie zu passiven Zuschauern ihres Geschicks und in weiterem Zusammenhange des Geschehens um sie her zu degradieren. Mag das im Buddhismus einen Beleg finden, leicht und angenehm war auch und ist noch seinen Gläubigen weder das Ertragen und Verzagen noch sind es die passiven Tugenden, in denen sie sich übten. Der Religion durchweg diese Wirkung aufs Leben der Menschen zuzuschreiben, widerspricht der Geschichte. Es würde ein inadäquater Ausdruck sein, wollte man sagen, die Religion sei der fruchtbare Urgrund aller Kultur: aber daran kann kein Zweifel aufkommen, daß die Kultur der Religion sehr reichliche und sehr wertvolle Impulse verdankt und mehr oder weniger immer verdankt hat. Am förderlichsten ist sie kulturell und zivilisatorisch dadurch geworden, daß sie den Menschen zum Nachdenken stimmt über seine Umgebung und über sich selbst. Dadurch, daß sie ihn im Zusammenhange damit dazu provoziert, sich seines Könnens bewußt zu werden und es mit allem Eifer anzuwenden zu redlicher Arbeit, zu allem Guten. Dadurch, daß sie so seine Kräfte und Fähigkeiten mit zunehmendem Gesichtskreis weckt und in Betrieb setzt. Dadurch, daß sie endlich allein imstande ist, was für ein schaffensfreudiges Leben von unberechenbarer Wichtigkeit wird, die volle Ruhe des Gemüts zu geben.

Das ist es, was William James meinen mag, aber meines Erachtens nicht unzweideutig ausdrückt. Die volle Ruhe des Gemüts zu geben, ist etwas ganz anderes, als das Notwendige leicht und angenehm zu machen, als ob die Religion erschlaffe zu inaktivem Leben. Vielmehr weckt sie die schlummernden Kräfte und treibt sie an: „Wirket, solange es Tag ist," die 12 Stunden, die er hat. Das Tagewerk will getan sein. Es kommt die Nacht, da niemand wirken kann.

Edw. Caird [1]) drückt das ganz so aus, was ich meine: „Jene Ehrfurcht, jenes Gefühl einer Unterordnung, die uns erhebt, eines

---

[1]) „The evolution of religion" I, 80.

Gehorsams, der uns frei macht, jenes Bewußtsein einer Macht, die uns beugt und erniedrigt, aber zu gleicher Zeit zu sich emporhebt, das ist das Wesen der Religion und die Quelle alles höheren Lebens des Menschen.

Keiner von denen, die William James[1]) „religiöse Genies", „Führer auf dem Gebiete der Religion"[1]) nennt, hat sich das Notwendige d. h. das Bestehende, Vorhandene, Gegebene durch die Religion leicht und angenehm machen lassen. Keiner hat das, was ihn an Widrigem, nach seinem Urteil nicht sein Sollenden umgab, als „das Notwendige", Unabwendbare angesehen. Einer wie der andere hat die vorgefundenen Zustände nicht unangetastet, nicht weiter bestehen lassen, sondern sie haben mit allem Ernst und allem Eifer die Hand angelegt, das Bestehende zu ändern, zu bessern, zu — reformieren. Das haben sie als ihre Lebensaufgabe angesehen und für ihre Pflicht gehalten. Dazu hat sie die Religion provoziert und begeistert. Und sie ist es, die allem eine höhere Weihe zu geben vermag und so einen Einfluß ausübt, der weder zu übersehen noch zu berechnen ist. Sie ist es, die von Innen aus einen Wandel schafft und geschaffen hat, der nicht nur die Lebensauffassung, sondern auch die Lebenshaltung und Lebensäußerung betrifft.

Religion und Halluzination.

Die Religion entnimmt eben ihre Maßstäbe nicht aus der Umgebung, sondern aus einer höheren Welt, die der um uns erst Wert und Bedeutung gibt. Sie besteht in dem Glauben, daß es eine unsichtbare Ordnung gibt und unser höchstes Gut darin liegt, uns harmonisch an sie anzupassen.[2]) So lenkt William James jetzt, wo er von den allgemeinen Fragen direkt zu den konkreten Tatsachen[3]) übergeht, die Aufmerksamkeit auf einige psychologische Eigentümlichkeiten solch einer

---

[1]) p. 6: „geniuses in the religious line," „religious leaders".

[2]) Lecture III „The reality of the unseen." „. . . the life of religion . . . consists of the belief that there is an unseen order and our supreme good lies in harmoniously adjusting ourselves „thereto" p. 53.

[3]) „to the concrete facts" p. 52.

Fähigkeit wie der des Glaubens an ein Objekt, das wir nicht sehen können.[1])

Er nennt diese und andere, wie er sagt, „abstrakten Vorstellungen den Hintergrund für die ganze uns gegebene empirische Welt, den Quellpunkt alles dessen, was wir als möglich ansehen.“[2]) „Diese absolute Bestimmbarkeit unseres Geistes durch abstrakte Werte,“ sagt er, „ist eine Grundtatsache unseres Wesens. Sie üben auf uns abwechselnd eine anziehende oder abstoßende Wirkung aus, so daß wir uns ihnen zu- — oder von ihnen abwenden, sie suchen und festhalten, sie hassen oder lieben, gerade als wenn es konkrete Wesen wären.“[2]) „So weit die religiösen Vorstellungen dies Realitätsgefühl zu erwecken vermögen, müßte ihnen aller Kritik zum Trotz Glauben geschenkt werden, auch wenn sie fast bis zur Unvorstellbarkeit schwach und unbestimmt wären.“[3])

Ich kann ihm darin nicht zustimmen; und der „auffallendste Beweis dafür, daß kein Unterschied in diesen Realitätsempfindungen herrscht,“ den er „in den Erfahrungen der Halluzinationen“[3]) findet, ist für mich keiner. Ich sehe darin nur krankhafte Selbsttäuschungen ohne alle Analogie für die religiösen Erfahrungen. Die reichlichen Selbstzeugnisse, die er dafür anzieht, ändern daran nichts, daß es sich dabei um Sinnestäuschungen handelt. Sie beruhen auf krankhaften subjektiven Reizungen in den zentralen oder peripherischen Organen der Sinneswahrnehmung. Die Halluzinationen sind vereinzelt, für den, der nicht dabei beteiligt war, ganz unkontrollierbar und im Zusammenhange damit unglaubwürdig. Die religiösen Phänomene hat jeder und kennt jeder aus eigener Erfahrung. Nach meinem Urteil werden sie durch irgend eine Parallele mit den Halluzinationen diskreditiert: „Übersinnliche Wesen gelten als wirklich, so intensiv als wirklich,

---

[1]) „I wish during this hour to call your attention to some of the psychological peculiarities of such an attitude as this, of belief in an object which we cannot see.“ p. 53.

[2]) „. . . the background for all our facts, the fountain-head of all the possibilities we conceive of“ p. 56. p. 57: „one of the cardinal facts in our human constitution.“

[3]) p. 58.

wie eine Halluzination dem, der sie erlebt."[1]) Mir imponiert diese eingebildete Wirklichkeit nicht und genügt mir nicht.[2])

Krankheit ist Leben unter anomalen Bedingungen und mit abweichenden Erscheinungen. Mag bisher eine scharfe Trennung von dem Leben unter normalen Bedingungen und mit den typischen Erscheinungen nicht möglich sein und ebensowenig eine solche der morphologischen und biologischen Erforschung des Menschen im pathologischen Zustande von derjenigen des normalen Menschen; ja mögen auch unsere physiologischen Kenntnisse zum nicht ganz geringen Teil aus Beobachtungen des kranken Organismus, des menschlichen oder des tierischen, gewonnen worden sein: es kann irre führen, das Realitätsgefühl der Halluzination gegenüber mit dem „Realitätsgefühl in bezug auf die Glaubensobjekte"[3]) zu vergleichen und daran zu messen.

Freilich gibt es auch „normale Sinnestäuschungen" im Unterschied von den sogenannten „abnormen", der Halluzination und der Illusion. Freilich treten die „normalen" auch regelmäßig auf. Sie haben eben Grund teils in der normalen Struktur und regelmäßigen Funktion der Sinnesorgane, teils in den psychologischen Prozessen, welche die Sinneseindrücke zur Wahrnehmung verknüpfen. Aber wir kommen dahinter, daß es Täuschungen sind. Daß wir bei bestimmten Augenstellungen die Objekte doppelt sehen. Daß es nicht die Umgebung ist, die sich in entgegengesetzter Richtung zu drehen scheint, wenn wir uns in schnellem Tempo

---

[1]) „Unpicturable beings are realized, and realized with an intensity almost like that of an hallucination" p. 72.

[2]) Ich könnte mich nicht, was Prof. Sigm. Freud in „Zwangshandlungen und Religionsübung," der ersten Studie der seit April 1907 erscheinenden „Zeitschrift für Religionspsychologie." „Grenzfragen der Theologie und Medizin." Heft 1 S. 11 für möglich hält, „getrauen", auf Grund der von ihm angeführten „Übereinstimmungen und Analogien" „die Zwangsneurose als pathologisches Gegenstück zur Religionsbildung aufzufassen, die Neurose als eine individuelle Religiosität, die Religion als eine universelle Zwangsneurose zu bezeichnen." Für mich sind die „Übereinstimmungen und Analogien" keine. Verkennt er selbst keineswegs, wie sehr wir uns bei den Aufklärungen der Zwangshandlungen vom Gedankenkreise der Religion zu entfernen scheinen" S. 8: so meine ich, daß jene „Analogien" nur scheinbare sind und den Nerv der Religion gar nicht treffen. Die Zeitschrift erscheint im Verlag von Carl Marhold in Halle a. S. und wird vom Oberarzt Dr. Bresler und Pastor Vorbrodt redigiert.

[3]) p. 75: „. . . our sense of the reality of the religious objects."

drehen, sondern wir. Daß es nicht die Bäume am Wege sind, die uns entgegenkommen, wenn wir mit Schnellzugsgeschwindigkeit fahren, sondern wir ihnen. Kein Verständiger zweifelt daran und kann daran zweifeln, daß, so wenig sie sich beseitigen lassen, es Täuschungen sind. Zu einem Realitätsgefühl ihnen gegenüber kommt es entweder gar nicht oder nur, um sich sofort selbst zu korrigieren.

Das religiöse Realitäts-Gefühl oder -Bewußtsein ist einzig in seiner Art und in seiner Motivierung, unvergleichlich mit irgend einem anders motivierten. Es ist weder allein bedingt durch Sinneswahrnehmungen noch durch Verstandesurteile, aber am allerwenigsten durch Sinnestäuschungen, wie in der Halluzination. Ein Rekurs auf „das Unterbewußte und Nichtrationelle," wenn auch William James „noch nicht" sagt, es habe „den Primat in Sachen der Religion," [1]) trägt zur Erklärung sowenig bei wie zur Ermittlung. Ich leugne nicht, daß das unterbewußte Selbst eine wohl beglaubigte psychologische Tatsache ist. Eine Tatsache, nicht ein „Wesen", „entity", wie James [2]) sagt. Der Ausdruck könnte den Gedanken auslösen, als ob das unterbewußte Selbst sich dem bewußten Selbst gegenüber verselbständigen könnte. Es ist unverbrüchlich an dieses gebunden. Denn wir wissen nur von ihm, weil Bewußtseinsinhalte in ihm sozusagen untertauchen, bis sie durch irgend einen Anstoß wieder über die Bewußtseinsschwelle heraufkommen. Also der bewußtlose Zustand für eine Zeit von kürzerer oder längerer Dauer und für mehr oder weniger frühere Bewußtseinsinhalte ist eine Tatsache. Aber das unterbewußte Selbst ist kein Wesen für sich. Und darüber, daß es einen solchen unterbewußten vom Bewußtsein abhängigen und ihm korrelaten Zustand für den Menschen gibt, hinaus fehlt uns ein Wissen von ihm. Über die Tatsache kommen wir nicht hinaus. Weitere Aufschlüsse bleiben uns versagt; wie James selbst anerkennt.[3]) Auch sind es nicht besondere Gemütszustände, die die Glaubensobjekte „hervorrufen",[4]) etwa die Mischung von Freude und Leid, sondern wiederum die ganz unvergleichliche religiöse

---

[1]) p. 75

[2]) „The varieties . . ." 1902. p. 511.

[3]) p. 512: „Much of the content . . . is insignificant."

[4]) „. . . the attitudes they characteristically awaken" p. 75.

Bestimmtheit der Seele, die für sie empfänglich macht und sie erweckt. Gemütszustände ohne diese religiöse Grundstimmung vermögen sie auch nicht zu „erwecken".[1])

Die Religion des gesunden Gemüts.

Dieser Einwand beschränkt sich nicht auf den Ausdruck, sondern betrifft die Sache, den Gedanken, der so ausgesprochen wird, und meint ihn. William James erörtert eingehend „die Religion der Leichtmütigen," die Religion des „gesunden" Gemüts, der Stimmung des Wohlbefindens.[2]) Er unterscheidet eine unwillkürliche und eine mehr willkürliche oder systematische Art des Gesundgesinntseins,[3]) der Leichtmütigkeit. Die unwillkürliche Art empfinde unmittelbare Freude an den Dingen, die dogmatisierende schließe das Übel willkürlich aus ihrem Gesichtskreis aus.[4]) Ein bewußter und systematischer Optimismus ziehe damit in die Philosophie ein, bringe schließlich das gesamte Gebiet der Realität unter eine seinen Bedürfnissen entsprechende Beurteilung[5]) und sehe „eine frische und kräftige Haltung" als „ein ideales Element christlichen Charakters" an.[6]) Nur „die pessimistischen Elemente des Christentums"[7]) verwerfe er.

Die in den letzten 25 Jahren so schnell[8]) über Europa und

---

[1]) „. . . the attitudes they characteristically awaken" p. 75.

[2]) IV, 74—122. „The religion of healthy-mindedness" Lectures IV und V p. 78—126.

[3]) „. . . systematic way of being health-minded" p. 87.

[4]) „. . . we must distingnish between a more involuntary and a more voluntary or systematic way of being healthy-minded. In its involuntary variety, healthy-mindedness is a way of feeling happy about things immediately p. 88.

[5]) „. . . may not stop until it has brought the entire frame of reality under a systematic conception optimistic enough to be congenial with its needs."

[6]) p. 91: „. . . in their eyes an ideal element of Christian character."

[7]) „The persons to whom I refer have still retained for the most part their nominal connection with Christianity, in spite of their discarding of its more pessimistic theological elements." p. 91.

[8]) „. . . so rapidly" p. 91.

Amerika verbreitete „Evolutionstheorie“ dagegen lege den „Grund zu einer neuen Art natürlicher Religion.“ Die Idee einer universellen Entwicklung gehe leicht in die Lehre von einem allgemeinen Fortschritt über, die so gut zu den religiösen Bedürfnissen der Leichtmütigkeit stimme, daß es fast scheine, als sei sie eigens für diese aufgebracht worden. Die streng optimistisch ausgelegte Evolutionstheorie werde für eine Menge unserer Zeitgenossen als Ersatz für die Religion angenommen, in der sie erzogen worden seien. [1])

Ja, der Evolutionismus hat „das Christentum aus den Gedanken vieler unserer Zeitgenossen verdrängt“.[2]) Man muß es unwidersprochen lassen, der Verzicht darauf, selbst der von James berichtete Fall, läßt „einen ziemlich bekannten Typus unserer Zeit“ [1]) wiedererkennen: aber den „Grund zu einer neuen Art natürlicher Religion“ [3]) hat die Evolutionstheorie nicht gelegt. In dem als typisch angezogenen Fall lautet der unzweideutige Bescheid: „Ich bin ein Mensch ohne Religion. Es gibt keine das All durchwaltende Macht.“ [4]) Die Überzeugung, „daß der Mensch nach 1000 Jahren einen bedeutsamen Schritt über seinen gegenwärtigen Zustand hinaus getan haben wird,“ [5]) besteht bei dem, der sie als die seine in Anspruch nimmt, „ohne Religion“ und kann als „religiöse“ in keinem Sinn bezeichnet werden. Denn er erwartet diesen Fortschritt, ohne irgend wie dabei auf eine göttliche Macht zu reflektieren, zu rechnen oder zu rekurrieren.

Aber das liegt dann nicht an der Entwicklung, sondern lediglich an ihrer Deutung. Der in der Eröffnungsrede des 79. Deutschen Naturforscher- und Ärztetages am 16. September 1907 in Dresden von Prof. Meyer ausgesprochene Satz verdiente den lebhaften Beifall, den er fand: „Die Entwicklung einer auf wissenschaftlichen Grundlagen ruhenden Technik bedeutet keine Gefahr für den wahren gesunden Idealismus.“

---

[1]) „. . . as a substitute for the religion they were born in.“

[2]) „. . . entirely displaced“ p. 91.

[3]) „. . . the ground for a new sort of religion of Nature“ p. 91.

[4]) p. 92: „I am a man without a religion. There is no agency of the superintending kind p. 93. „These words“, God etc., „mean so much mythic bosh.“ p. 92.

[5]) p. 93: „mankind is a progressive animal. I am satisfied he will have made a great advance over his present status a thousand years hence.“

Eine Religion, die mit dieser Entwicklung unvereinbar wäre, hätte eben damit ihr Existenzrecht verwirkt.

Daß Leichtmütigkeit, Optimismus oder irgend ein anderer Gemütszustand „die Glaubensobjekte“ „hervorrufe“, ist unerweislich. Nur die Stellung zu den gegebenen[1]) Glaubensobjekten kann und wird die jeweilige Stimmung beeinflussen. Die Stimmung, welche gerade in dem betreffenden Menschen vorherrscht. Denn die Gemütszustände sind ja keineswegs, wie die Selbstbeobachtung und die Beobachtung derer, die wir im Leben kennen lernen, übereinstimmend bestätigen, immer dieselben. Leichtmut und Schwermut wechseln sich ab, Optimismus und Pessimismus folgen einander, „zum Himmel aufjauchzend und zum Tode betrübt“ kann unsere Seele sein hart nacheinander. Auch wo in einem Gemüte der Frohsinn, die heitere Lebensansicht, sich immer wieder durchsetzt, wie sehr bedarf es auch da eben dieses sich immer von neuem wieder Durchsetzens aus gedankenvoller Schwermut und Melancholie oder doch gedrücktester Stimmung! Auch für den bewußten und systematischen Optimismus, der sich mit Ernst und Genugtuung ein Leben lang behauptet hat, kann es noch dahin kommen, zu empfinden und es vor einem darin Gleichgesinnten selbst zu bekennen: „Jetzt aber ist's doch vorbei für immer mit dem herzerquickenden Frohsinn“ — der kommt nie, nie wieder! —

Aber das ist die Sprache der noch offenen Wunde. Sie verheilt, und er kommt doch wieder.

Nicht die Gemütszustände rufen die Glaubensobjekte hervor, sondern an die Glaubensvorstellungen haben sich zu allen Zeiten Selbstbehauptung, Opfermut, Hoffnung und Sehnsucht angerankt. Und je darin, wie das geschah und erfahren wurde, in welcher Intensität und in welchem Umfang, haben diese Glaubensvorstellungen auch psychologisch ihren Wert bewiesen und sind für die Erhöhung des Lebens und die Überwindung seiner Leiden von unermeßlicher Bedeutung geworden, gewesen und geblieben.

Ja dieser psychologisch erkenn- und kontrollierbare Einfluß und Zusammenhang birgt eine Gewähr für die Erwartung, daß

[1]) „Nur die religiös-sittliche Erfahrung kann uns eines objektiv Gegebenen gewiß machen, aber irgendwie gegeben muß das sein.“ Theodor Kaftan „Moderne Theologie des alten Glaubens.“ „Zeit- und ewigkeitsgemäße Betrachtungen. Theologisch interessierten Evangelischen. Erste Auflage. 1905 S. 62. Zweite Auflage 1906. S. 65.

das Menschengeschlecht im ganzen und dauernd nie auf diese so wirksamen Glaubensvorstellungen wird verzichten und wird verzichten können.

Nicht als ob Gemütsbedürfnisse allein ein zureichender Grund wären, um Urteile über Wirklichkeit oder Unwirklichkeit zu stützen. Die Sehnsucht allein schafft keine Gewißheit. Unser Wünschen ist ein schlechter Berater in der Erkenntnis der Wirklichkeit. Unser Wunsch gestaltet die Welt nicht um. Gemütszustände rufen die Glaubensobjekte nicht hervor. Aber die zu Gott hin geschaffene und diesem Zuge sich erschließende Seele wird sich von den ihr durch Offenbarung gegebenen und von ihr erfahrenen Glaubensobjekten nicht wieder endgiltig verlieren.

Andrerseits braucht auch nimmermehr jemand aufzuhören, ein Christ zu sein, etwa um eine frische und kräftige Haltung im Leben und Streben zu behaupten oder sich dem herzerquickenden Frohsinn zu öffnen. Gewissensernste, aber nicht „pessimistische Geister“ [1]) haben die Gefühlswelt im Protestantismus bestimmt. Ein Luther war ein fröhliches Menschenkind, eine weltoffene Seele nicht im Widerspruch mit seinem Ernste, sondern infolge von ihm. Der Protestantismus hat das Bewußtsein der gottgegebenen Kräfte des Menschen für den ganzen Bereich der Kultur und Zivilisation gefördert, gehoben und wirksam gemacht. Der Christ hat Grund zur Freude, aber er weiß auch von einer Trauer, die niemand gereut. Freude und Trauer sind Korrelat-Begriffe. Sie leben vom Gegensatz. Keiner von ihnen kann des anderen entbehren weder zum Erlebtwerden noch zum Gedachtwerden. Der Christ kann unbeschadet seines Glaubens die besondere Schätzung Shakespeares, die große Freude an heiterem Gesang und Musik, an der Natur und am Wandern mit dem, der sich in seiner Antwort auf den ihm von Prof. Starbuck zugegangenen Fragebogen einen „Menschen ohne Religion“ [2]) nennt, und manches andre noch unbefangen teilen.

Selbst daß er auf geistige Diät, auf geistig gesunde Gemütszustände hält und sich des verödenden Zweifels, der lähmenden Furcht, der nervös ängstlichen, den Entschluß hindernden Frage erwehrt, dagegen mutig, hoffnungsvoll, mit gutem Vertrauen

---

[1]) „. . . minds of a decidedly pessimistic order“ p. 81.

[2]) „I am a man without a religion“ („The varieties . . . p. 92).

seine Arbeit tut, kann ihm nicht nachdrücklich genug empfohlen werden, und schon die biblische Lebensweisheit hat es empfohlen.

„Ein fröhlich Herz macht das Leben lustig, aber ein betrübter Mut vertrocknet das Gebein“ Spr. 17, 21. „Ein guter Mut ist ein tägliches Wohlleben“ 15, 15. „Wer da pflüget, soll auf Hoffnung pflügen“ 1. Kor. 9, 10. „Seid fröhlich in Hoffnung“ Röm. 12, 12. „Werfet euer Vertrauen nicht weg, welches eine große Belohnung hat“ Hebr. 10, 35.

Aber es ist der gute Mut, die gesunde Hoffnung, das begründete Vertrauen, denen die Bibel das Wort redet. Sie weiß nicht minder: „Ein Geduldiger ist besser, denn ein Starker, und der seines Mutes Herr ist, besser, denn der Städte gewinnt“ Spr. 16, 32. „Wer geduldig ist, der ist weise; wer aber ungeduldig ist, der offenbart seine Torheit“ 14, 29. „Unweise Leute betrügen sich selbst mit törichter Hoffnung“ Sir. 34, 1. „Man vertrauet aufs Eitle“ Jes. 59, 4. Es gibt auch ein „auf Lügen Vertrauen“ Jer. 29, 31.

Einer „Neuen Lehre“,[1]) wie die sich seit etwa 25 Jahren über Amerika verbreitende und täglich an Kraft zu gewinnen scheinende von James als „Gemütskur-Bewegung“ bezeichnete Erscheinung, welche von einer „optimistisch leichtmütigen“ Lebensauffassung, von Mut, Hoffnung und Vertrauen alles Heil erwartet und im Zweifel, in der Furcht, in der Sorge alles Übel sieht, gegenüber gebietet uns die einfache Nüchternheit Vorsicht. Auch die Erfolge, auf die sie sich beruft, reichen nicht hin, unser Bedenken zu überwinden.

Jawohl: „Was kann niedriger und unwürdiger sein als die jammernde, winselnde, kleinmütige Stimmung, gleichviel durch welches Übel sie hervorgerufen worden sein mag!“ und was kann nachteiliger auf andere wirken[2]) und was noch weniger helfen, die Schwierigkeiten zu überwinden? Es befestigt, verewigt die Störung und verschlimmert die ganze Situation.[2]) Jawohl: Schon das einfache Ehrgefühl[3]) sollte einen Menschen abhalten, so gänzlich die Fassung zu verlieren. Aber der Ausweg, die schlechte Beschaffenheit des Übels nicht anzuerkennen, seine

---

[1]) „New Thought“ p. 94.

[2]) „What is more injurious to others?“ p. 89.

[3]) „. . . that a man is simply bound in honor“ p. 88.

Macht zu verachten, seine Gegenwart zu ignorieren, die Aufmerksamkeit auf etwas anderes zu lenken, versagt. Die Selbstbeobachtung läßt darüber keinen Zweifel. So werden wir des Übels in der Regel nicht Herr. Am allerwenigsten ist das Rezept ein Universalheilmittel. Daß es das nicht ist, darf als psychologische Tatsache bezeichnet werden.

Wird die Gemütskur als Reaktion gegen die Religion der chronischen Ängstlichkeit [1]) beurteilt, wie sie im Anfang des vorigen Jahrhunderts in den evangelischen Kreisen Englands und Amerikas herrschte, so löst in ihr ein neues Extrem das frühere ab.

Mag die Ausdehnung der Gemütskur durch praktische Erfolge veranlaßt worden sein: kaum eine Bewegung ist zustande gekommen, ohne diesen Eindruck zu machen, und wie manche ist doch bei genauerer Untersuchung der Kritik erlegen!

Kommt die Prüfung der Tatsachen zu dem Schluß, daß die auf die Gemütskur zurückgeführten Heilungen „in keiner Weise" von den „durch Suggestion" als erfolgt angenommenen „verschieden sind," [2]) so ist das Dunkel damit noch keineswegs erhellt und das Fragwürdige ebensowenig beseitigt. Gleichviel ob man sich auf die ursprüngliche Fassung der schottischen Psychologenschule nach Thomas Brown [3]) beschränkt: Suggestion als die Erweckung von Vorstellungen durch andre Vorstellungen, oder ob man dabei nach dem gleichfalls schottischen [4]) Arzt James Braid,[4])

---

[1]) „. . . a reaction against all that religion of chronic anxiety" p. 95.

[2]) H. H. Goddard „Die Wirkungen an Geist und Körper durch Glaubenskuren" in der amerikanischen Zeitschrift für Psychologie. Band X, 1899. James p. 97.

[3]) „Lectures on the philosophy of the human mind" 1822. 4 Bde. 21. Aufl. 1870. Sie erschienen posthum. Welsh gab sie zugleich mit der Biographie heraus. Thomas Brown, 1778—1820, hatte nach der Jurisprudenz Medizin studiert, auch praktiziert, bis er 1810 Prof. der Moralphilosophie an der Universität Edinburgh wurde.

[4]) Er war in Schottland geboren, in der Grafschaft Fife, 1795, hat auch in Schottland praktiziert, in Lanarkshire, später hat er in England gelebt, in Manchester, wo er auch gestorben ist, 1860. „Neurohypnology, or the rationale of nervous sleep, considered in relation to animal magnetism" 1843. „Magic, witchcraft, animal magnetism, hypnotism and electrobiology" 3. ed. 1852. „Observations on trance: or human hybernation" 1850.

dem Entdecker und Erforscher des Hypnotismus, an gewisse Vorgänge in der Hypnose denkt.

Genauer versteht schon Christian August Brandis, „Über psychische Heilmittel und Magnetismus" 1818 unter Suggestion das Überzeugen eines Menschen von dem Eintritt eines Aktes oder Zustandes mit dem Effekt, daß dieser Akt oder Zustand infolge davon eintritt. Es ist das Verständnis von heute. Man nimmt an, daß viele Heilungen, auch solche, welche wundertätigen Quellen zugeschrieben werden, aber auch solche, die man früher auf chemische und physikalische Mittel zurückführte, in Wirklichkeit dadurch zustande gekommen sind, daß die Patienten den Glauben an ihre Heilung schon mitbrachten, und stellt nun die Suggestion in den Dienst der Therapie als psychisches Heilmittel: Suggestionsbehandlung.

Die zu suggerierenden Personen lassen sich aber keineswegs immer in der beabsichtigten Richtung überzeugen. Häufig bleibt der Effekt aus. Dann spricht man von Hemmungsvorstellungen, welche daran gehindert hatten. In der Hypnose, wo die Willenstätigkeit reduziert und das Bewußtsein beeinträchtigt ist, erweist sich der Widerstand dieser angenommenen Hemmungsvorstellungen gleichfalls ermäßigt.

Braid entdeckte, daß ein längeres Anstarren glänzender Gegenstände eigentümliche schlafartige (hypnotische) Wirkungen hervorrief 1841. Aber interessiert für die Hypnose haben erst wieder die Schaustellungen des Dänen Hansen, die Arbeit der Physiologen, des deutschen Prof. Heidenhain, Breslau,[1]) des Engländers Wilh. Thierry Preyer, Jena[2]) u. a.

Auf den Zusammenhang von Hypnose und Suggestion haben französische Forscher[3]) und im Anschluß an sie Bernheim[4]) und Liégeois vornehmlich hingewiesen, die sogenannte Nancyer Schule.

Man ruft die Hypnose hervor entweder durch Eindrücke auf den Körper oder auf die Seele und unterscheidet so somatische und psychische Erregungsmittel. Bairds Entdeckung war körperlich bedingt. Jetzt wählt man den psychischen Weg. Man bemüht sich einfach, in der Versuchsperson die Vorstellung des Schlafens

---

[1]) „Der sog. tierische Magnetismus." 4. Aufl. 1880.
[2]) „Die Entdeckung des Hypnotismus." Berlin 1881.
[3]) Liébeault, „Der hypnotische Schlaf," deutsch 1892.
[4]) „Die Suggestion und ihre Heilwirkung." 2. Aufl. 1896.

zu wecken und sie zur herrschenden zu machen, entweder durch Worte oder durch Zeichen. Der so Suggerierte wird müde und — „nickt“ ein.

Der? Alle, mit denen man diese Manöver anstellt? Die Empfänglichkeit für Suggestion, die sogenannte Suggestibilität, ist in der Hypnose eine höhere vom Hundert als ohne sie.

Aber auch der Hypnose verfallen bei weitem nicht alle, die überhaupt den Versuch gestatten. Man schwankt über die durchschnittliche Hypnotisierbarkeit zwischen 10 und 98 vom Hundert. Und welche Schwierigkeiten stellen sich einer Statistik auf diesem Gebiete entgegen! Wie minimal, ja wie verschwindend gering ist die Zahl der Personen, die sich überhaupt zu diesen Versuchen hergeben, im Vergleich mit der Gesamtbevölkerung der Welt!

Und schließlich ist der suggerierte Zustand ein physisch und psychisch abnormer, anomaler. Was die Bewegungen anbetrifft, so ist der Hypnotisierte zur Gliederpuppe des Experimentators geworden. Er hebt seinen Arm, er steht vom Stuhle auf, er dreht sich im Kreise herum, je nachdem es ihm der Hypnotiseur befiehlt. Macht er mit dem Kopfe des Versuchsmenschen Nick-Bewegungen, so setzt dieser sie fort. Die Bewegungen erfolgen nicht mehr willkürlich, sondern, wie es scheint, in mechanischer Abhängigkeit von dem Willen des Hypnotiseurs. Es ist als ob der Hypnotisierte um sein Personleben gekommen wäre. Er ist Versuchsobjekt und trägt die Folgen davon, daß er sich dazu hergegeben hat. Der Ausdruck „Versuchsperson“ paßt nicht mehr auf ihn. Es kommt sogar in der Hypnose in einem Prozentsatz, der im Durchschnitt 15—30 vom Hundert der Hypnotisierten betragen soll, vor, daß die Sinne dem fremden Willen gehorchen und Gegenstände auf Befehl sehen, die sich gar nicht im Gesichtskreis befinden, oder Melodien hören, die nirgends erklingen.

Es ist bezeichnend, daß die Empfänglichkeit für Suggestionen nicht nur in der Hypnose, sondern auch bei gewissen Geisteskrankheiten eine gesteigerte ist. Kommt sie auch sonst und selbst als Autosuggestion vor, so bleibt ihr Effekt unter allen Umständen ein unternormaler Zustand, in dem die Kräfte des gesunden Menschen gehemmt sind und in ihrer normalen Betätigung gehindert werden.

Dabei ist das ganze Untersuchungsobjekt und -gebiet noch keineswegs einwandfrei; vielmehr ein physiologisch wie psychologisch

unerklärtes Phänomen. Ist in der Hypnose die graue Hirnrinde in ihrer Tätigkeit gehemmt, wie Heidenhain meinte, oder die Blutzirkulation verändert, die Tätigkeit einiger Hirnteile vermehrt, die anderer vermindert, wie Wundt urteilt? Ist die Hypnose ein Zustand psychischer Reflextätigkeit, wie Gurney sie ansieht, oder wiegt in ihr das Unterbewußtsein vor, wie Max Dessoir sie auffaßt? Adhuc sub judice lis est.

Die Sache ist noch unaufgeklärt, und so lange ist der Vergleich mit ihr nicht geeignet, eine andre aufzuklären. Das gilt nicht minder von dem sogenannten „Göttlichen Heilen“ und der „Christlichen Wissenschaft“, auf welche H. H. Goddard sich weiter als auf Analoga von der Gemütskur beruft.

* * *

Mit der Christian Science, die die Kranken nur durch Gebet und Fürbitte zu heilen glaubt, hat „Das Evangelium der Freude,“ die Bewegung „Sorget nicht!“, der Wahlspruch: „Jugend, Gesundheit, Kraft,“ mit dem sich die Gläubigen der „Neuen Lehre“ begrüßen, auch den „pantheistischen“ [1]) Hintergrund gemein: „Wir haben teil an dem Leben Gottes; wohl sind wir von ihm verschieden, sofern wir Einzelgeister sind, während er der Unendliche Geist ist, der uns und alles andere umschließt, aber doch sind dem Wesen nach das Leben Gottes und das Leben des Menschen dasselbe, also eins. Sie sind nicht dem Wesen oder der Qualität nach, sondern nur dem Grade nach verschieden.“ [2])

„Die große zentrale Tat im menschlichen Leben ist, daß wir zu einer bewußt lebendigen Verwirklichung unserer Einheit mit diesem unendlichen Leben kommen und uns diesem göttlichen Einfluß ganz öffnen.“ „Genau in dem Grade,“ in dem wir dazu kommen, „aktualisieren wir in uns die Eigenschaften und Mächte des Unendlichen Lebens und machen wir uns selbst zu Kanälen, durch welche die Unendliche Intelligenz und Macht wirken kann.“ „Genau in dem Grade“ „tauschen wir Krankheit gegen Gesundheit, zwiespältiges Wesen gegen harmonisches

---

[1]) „. . . decidedly pantheistic p. 100.

[2]) R. W. Trine: „In Tune with the Infinite,“ 26th thousand. New York 1899. James p. 101.

Empfinden, Leiden und Pein gegen ein überreiches Maß an Gesundheit und Kraft aus." „Unsere eigene Göttlichkeit [1]) und unsere intime Beziehung zu dem Universum erkennen, heißt die Gehenke unserer Maschinerie mit dem Krafthause des Universums vereinigen." [2])

Eine Frau bringt dies Gefühl der Vereinigung mit der unendlichen Macht, von dem alle Gläubigen der Gemütskur erfüllt sind,[3]) so zum Ausdruck: Sie hat viele, viele Jahre gelähmt am Rückgrat und an Beinen zu Bett gelegen. Seit ihrer Genesung hat sie 14 Jahre hintereinander ohne Schmerzen und ohne Ermüdung ihre Heiltätigkeit ausgeübt. „Denn wie kann," fragt sie, „ein seiner selbst bewußter Teil der Gottheit [4]) krank sein? Ist nicht größer der, welcher mit uns ist, als alles, was wider uns kämpft?"

Meine Gedanken, bekennt sie, waren damals nicht unreiner als heute, aber mein Glaube an die Notwendigkeit der Krankheit war noch fest und unerleuchtet.[4])

Wodurch sie sich genesen glaubt, ist also ausdrücklich nicht eine veränderte Gesinnung, sondern allein eine ihr aufgegangene Erkenntnis.

Nach dem Bericht einer anderen Genesenen müssen wir uns diese Einsicht selbst dadurch erarbeiten, daß wir uns beständig an das tief innerste Bewußtsein unseres wirklichen Selbst oder Gottes in uns um Erleuchtung von Innen wenden. Die Folge davon werde sein, daß wir die Unwirklichkeit der Gegenstände erkennen, die uns bisher in Anspruch nahmen,[5]) als selbstverständliche und doch nur begleitende Erscheinungsformen des viel höheren Lebens in der Tiefe des Geistes.[5])

Die Moral spielt auch dabei keine Rolle. Nicht eine Sinnesänderung, sondern ein verändertes Verständnis hat die Wirkung. Der Gott, mit dem die Einheit im eigensten Innern als das Ziel gilt, ist nicht der heilige, sondern der unendlich mächtige Gott. Der Weg zu ihm trägt nicht die Weisung: „Schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern."

---

[1]) „. . . our own divinity . . ." p. 101.
[2]) R. W. Trine a. a. O.; James S. 101.
[3]) „. . . all mind-cure disciples are inspired" p. 101.
[4]) „. . . a conscious part of Deity . . ." James p. 102.
[5]) p. 103.

Die antimoralistische Methode [1]) wird empfohlen. Das „Schaffen" unsererseits kann füglich unterbleiben. Die Unterwerfung hat die Aussicht. Das Dulden, nicht das Handeln.

Die Vertreter der Gemütskur „finden, daß alle diese bewußten Anstrengungen zu nichts als zu Bankerott und Beunruhigung in ihren Händen verleiten und sie nun zwiefältig zu Kindern der Hölle machen, mehr als zuvor." [2]) Passivität, nicht Aktivität soll jetzt die Regel sein. Gib das Verantwortungsgefühl [3]) auf, verzichte auf seinen Halt, überlaß die Sorge für

---

[1]) „The way to success is by an antimoralistic method" p. 110

[2]) p. 109. 110.

[3]) Vgl. dagegen Naumann, „Schuld oder Unglück" in der „Christlichen Welt:" Diesen religiösen Schuldbegriff kann keine Wissenschaft dem Frommen nehmen oder ändern, weil sie auf diesem Gebiete nicht zuständig ist. Er ist die Grundlage sittlicher Energie; ein starkes Gefühl sittlicher Verantwortlichkeit brauchen wir gegenüber dem die sittliche Energie lähmenden Einfluß der modern-naturwissenschaftlichen Anschauung. Auch Joh. Bresler „Religiöses Schuldgefühl," „Zeitschrift für Religionspsychologie" I, 1907. S. 33 ff. gibt zu, „daß diesen Schuldbegriff keine Wissenschaft dem Frommen nehmen kann" (36). Aber er meint, daß dies Gefühl organisch bedingt sei, nicht reflexionsmäßig oder mit logischer Notwendigkeit entstanden, und sieht es als eine der Hauptaufgaben der medizinischen Religionspsychologie an, zu ermitteln, wie es zustande komme. „Das Gefühl, welches dem religiösen Schuldbegriff zugrunde liegt, wird sich bei den Menschen kaum verändern, aber die Vorstellungen, welche sich daran knüpfen, wechseln; sie passen sich dem übrigen sich ewig weiterbildenden Geistesinhalt an. Wir würden uns sicher das Verständnis vieler durchaus normaler religiöser Zustände erschweren, wenn wir den Gedanken abweisen wollten, daß Geist und Herz befriedigende Vorstellungen das menschliche Denken noch anders als auf dem düsteren Pfade von Schuld und Sünde über das Diesseits hinausleiten können." Nein. Das Wahrheitsmoment, welches der Erwartung zugrunde liegt, hat schon in der vorchristlichen Zeit und dann abschließend im Christentum sein Genüge gefunden.

Die Gewissenspein, die uns in den Erinnyen, von ἐρινύειν zürnen, der Mythologie, ursprünglich als den Rächerinnen jeder von Göttern oder Menschen ausgegangenen Störung der sittlichen Weltordnung, entgegentritt, bis die Vorstellung von der rächenden Nemesis sich ausbildete, die als Göttin Homer noch nicht kennt, und der Justiz der Erinnyen nur die Familie überließ, kennt kein Erbarmen. Sie steht unter dem unerbittlichen Rechts-Grundsatz des „Auge um Auge," des „Zahn um Zahn." Es ist die älteste Auffassung der Erinnyen. Es gibt auch eine spätere, mildere. Als geordnete Rechtspflege ins Leben trat, wurden aus den Erinnyen die Eumeniden. Die dichtende Mythologie hat diese Wandlung an die Stiftung des Areopag in

dein Geschick höheren Mächten, sei wirklich gleichgültig dagegen, was aus alle dem wird: so wird dein Gewinn nicht nur vollkommene innere Befreiung sein, es werden dir auch die besonderen Güter noch zufallen, auf die du ganz ehrlich meintest verzichtet zu haben.[1])

Es soll so auch eine Art Wiedergeburt ohne Sündenbewußtsein geben, die sich psychologisch von der Lutherschen Rechtfertigung durch Glauben so wenig unterscheiden läßt wie von der Wesleyschen Annahme der freien Gnade.[1]) Die Erscheinungen von Wiedergeburt, welche dem Verzicht auf Anstrengung folgen, sollen feststehende Tatsachen der menschlichen Natur bleiben, gleichviel ob wir sie theistisch, pantheistisch-idealistisch oder medizinisch-materialistisch verursacht denken.[2])

Athen und die durch diesen altehrwürdigen Gerichtshof bewirkte Sühnung des Muttermörders Orestes angeknüpft. Als dieser, so lautet die Sage, um den Mord seines Vaters Agamemnon zu rächen, seine Mutter mit ihrem Buhlen Ägisthos erschlagen hatte, irrte er lange Zeit, von den Erinnyen verfolgt, auf Erden umher, bis sich Apollo und Athene, die milden Gottheiten des lichten Äthers, seiner annahmen. Apollo reinigte ihn an seinem Altar in Delphi und verteidigte dann seinen Schützling vor dem von Athene gestifteten Gerichtshofe des Areopag. Athene stimmte selbst mit und warf eine weiße Kugel in die Urne. Dadurch entstand Stimmengleichheit, und Orestes wurde freigesprochen.

Darüber zürnten zuerst die Erinnyen, aber Athene versöhnte sie durch das Versprechen, ihnen in Athen am Hügel des Areopag ein Heiligtum zu gründen. Dort und seitdem walten sie als die Eumeniden, die Wohlgesinnten. Sie fahren zwar noch fort, das Verbrechen zu verfolgen, aber den reuigen Sünder nehmen sie zu Gnaden an. Und allen guten Menschen erweisen sie sich hilfreich und wohlwollend.

Unrecht bleibt Unrecht. Seine Verwerflichkeit wird nicht abgeschwächt. Das sittliche Urteil wird nicht relaxiert. Aber nicht dazu trägt der Mensch das Schuldgefühl, die Verantwortung, die unüberhörbare Stimme des Richters in der Brust, daß sie ihn verderbe, sondern daß er seinen Sinn ändere und lebe. Das Schuldgefühl verliert nichts von seinem Ernste, aber es erfüllt erst so seine gottgewiesene Aufgabe, daß es dem Menschen zur Erhebung, zur Förderung, zum Segen gereicht. So eindringend war das sittliche Wiegen und Wägen schon in den Tagen der griechischen Mythologie, in der die Volksseele ihr tiefstes Empfinden ausspricht: das Schuldgefühl mit seinem Problem. Und im Grunde ist Zarathustras sowohl wie Buddhas Weisheit nichts anderes als der Versuch, es zu lösen.

[1]) James p. 110.

[2]) „. . . a form of regeneration by relaxing, by letting go, psychologically indinstinguishable . . .“ p. 111.

Die Lutherische Rechtfertigung aus dem Glauben an die Gnade Gottes in Christus schließt die Herzensverfassung ein und setzt sie voraus, welche sich der Gnade bedürftig weiß und ihr öffnet; eine Herzensverfassung, die sich eben damit grundsätzlich von der Sünde ab- und zu Gott hinwendet. Diese innere Stellung des Menschen ist eine immer bedrohte, der Anfechtung ausgesetzte. Sie kommt aus dem Belagerungszustand gar nicht heraus und kann daher ohne heiße innere Kämpfe in dieser Welt sich durchaus nicht behaupten. Die Anstrengung, welche die „fides salvifica" ausschließt, ist die selbstherrliche, selbstgerechte, das Pochen auf die eigene Kraft, aber ganz und gar nicht die der Selbstzucht und des sittlichen Ernstes.

Das gilt auch ohne Abstrich von John Wesley. Puritanischer Herkunft von frühreifem Ernst zur Pflichttreue erzogen hat er die ihm am 24. Mai 1738 8¾ Uhr nach seinem eigenen Bericht aufgegangene Gewißheit von der freien Gnade sein Lebenlang nicht im Sinne eines Freibriefes von fortgehender Arbeit an sich selbst verstanden. Es war in Aldersgatestreet in der Sitzung einer der religiösen Gesellschaften in London. Jemand las Luthers Vorrede zum Römerbrief vor. „Ich fühlte", berichtet John Wesley in seinem Tagebuche, „daß ich auf Christum und auf Christum allein meine Erlösungszuversicht setzte. Eine Gewißheit war mir geworden, daß er meine Sünde, eben meine Sünden weggenommen und mich erlöst habe von dem Gesetz der Sünde und des Todes. Ich begann mit aller Macht für die zu beten, die mich besonders verächtlich behandelt und verfolgt hatten. Dann bezeugte ich mit offnen Worten allen, die dort waren, was ich jetzt zum erstenmal in meinem Leben fühlte." [1])

Also freilich ist es die Gewißheit von der freien Gnade, die ihm zuteil wird. Aber dieser entspricht nicht sowohl eine Passivität auf seiner Seite, als vielmehr die sofortige Arbeit an sich selbst, den Groll gegen seine Widersacher betend mit aller Macht zu überwinden und ihnen wohlzutun. Freilich wird niemand gerettet ohne die zuvorkommende Gnade, aber auch die Wiedergebornen können aus der Gnade fallen, wenn sie nicht das für sie aufgeschlossene Herz behalten, wenn sie nicht in guter Gesinnung

---

[1]) John Wesley, Works. London 1901. vol. I, 97.

trachten nach dem ewigen Leben. Das war sein Glaube an die freie Gnade; ein Glaube, der nicht am Haben, am Genießen sich genügen ließ, sondern der unermüdlich in der Liebe sich betätigte, der sittlichen Ernst zu seiner Lebensbedingung hatte und behielt.

Er so wenig wie Luther hat etwas gemein mit einer Denkweise, die, wie die Christian Science der Mrs. Eddy, das Übel einfach für eine Lüge erklärt und einen jeglichen, der es erwähnt, für einen Lügner;[1]) oder, wie die Gläubigen der Gemütskur,[2]) auf eine Erklärung verzichtet. Es läßt sich eben weder für eine Fiktion ausgeben noch ignorieren noch dem Nachdenken entziehen. Das wäre eine sehr einfache Weise, mit ihm fertig zu werden. Aber sie versagt[3]) und muß versagen, denn das Übel verlegt uns den Weg. Wir müssen mit ihm rechnen. Es ist eine Tatsache, und es hat auch eine Mission für unser Leben. Denen, die Gott lieben, dienen alle Dinge zum Guten,[4]) auch das Übel, auch die Trübsal, auch das Herzeleid.

Denen, die Gott lieben. Sie wissen, nichts Böses kann von ihm uns treffen, und er hat alles in seiner Hand. Wir irren alle; er ist der allein Weise.[5]) Gott ist Licht, und Finsternis ist in ihm keine.[6])

Wären wir Teile der Gottheit und unser eigentliches Selbst Gott in uns, dann müßte das Übel auch von Gott selbst sein. Und dann allerdings würde sich Gott im Übel selbst widersprechen; oder das Übel würde beweisen, daß der Gott des Pantheismus nicht zurechnungsfähig ist; daß ihn dafür keine Verantwortung trifft; oder daß er nicht die Macht hat, es zu hindern. Lauter Fälle, die mit dem Gottesgedanken unverträglich sind. Stammt aber die Tatsache der Selbstsucht mit ihren vor aller Augen

---

[1]) James p. 107. 108: „. . . evil is simply a lie and any one who mentions it is a liar."

[2]) „. . . the mind curers . . ."

[3]) James erkennt das später unumwunden an. Sein Urteil als „unparteiischer Zuschauer" S. 163 lautet: Der Optimismus bricht ohnmächtig zusammen, sobald der Mensch melancholisch wird. Das Übel gehört schlechterdings zur Wirklichkeit — „a genuine portion of reality" p. 163.

[4]) Röm. 8, 28.

[5]) 1. Tim. 1, 17.

[6]) 1. Joh. 1, 5.

liegenden üblen Folgen von uns, ist so verstanden die Welt vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual: so trifft uns, was wir uns selber bereiten, zu unserer Förderung nach — Gottes Willen. So verursacht hat das Übel seinen Sinn — zu unserem Besten. Und so wird die Tatsache dieses Übels selbst zum Beweis gegen die pantheistische Gottesvorstellung der Gemütskurbewegung.

Unter diesen Umständen liegt die Frage nahe, ob diese Bewegung überhaupt als eine religiöse gelten darf und der Glaube an sie als eine religiöse Erfahrung zu buchen ist.

Als James selbst Heilung suchte, war weder ein mystischer noch ein religiöser Glaube damit verbunden.[1])

Die Frage wird noch dringlicher, wenn die Verbreitung der Gemütskur bei weitem „natürlich durch Suggestion" [2]) erfolgt. Was suggeriert wird und zu suggerieren gefordert wird, ist, daß durch das Untertauchen [3]) des engeren einsamen Selbst in das weitere oder größere Selbst, den Geist des Universums, augenblicklich die isolierenden Schranken des Mißtrauens und der Ängstlichkeit beseitigt werden. Durch das Aufgehen, Verschwinden in den Geist des Universums, der unser eigenes „unterbewußtes" Selbst ist.[4])

Läßt sich dieses Aufgehen des Einzel-Selbst in den Geist des Universums, dieses Aufhören des Einzel-Ich in seiner Unterschiedenheit vom All-Ich, das Innewerden, daß eine solche Unterschiedenheit gar nicht besteht, Religion in irgend einem Sinne nennen, den der Sprachgebrauch mit dem Worte verbindet? Dem Worte, in dem fast alle Sprachen der gebildeten Welt dasselbe ausdrücken? [5])

---

[1]) „I had no belief in it as more than a possibility, and no strong conviction nor any mystic or religious faith connected with my thought of it that might have brought imagination strongly into play" p. 124.

[2]) . . . „of course largely suggestive" p. 112.

[3]) „by the merging of the narrower private self into the wider or greater self . . ." p. 111.

[4]) „. . . the spirit of the universe, which is your own ‚subconscious' self . . ." p. 111.

[5]) Daß die Holländer statt dessen „godsdienst" sagen, ist zwar sehr wohl gemeint, aber der Sprachgebrauch hat dieses Wort für bestimmte Kulthandlungen geprägt und eingebürgert, so daß es in der Stelle von Religion nicht unzweideutig ist.

Eine bloße Erkenntnis? Daß eine solche verständiger höherer Naturen noch keine Religion ausmacht, darauf weist schon Cicero Epikur gegenüber hin.[1]) Wo bleibe die Pietät, die Heiligkeit, die Religion, wenn es sich um ein Ehren ohne Furcht und Hoffnung und nicht um ein wirksames Verhältnis handle?

So definierte der Prof. der Philosophie Carl Meiners in Göttingen in seinem zweibändigen Werk: „Allgemeine kritische Geschichte der Religionen"[2]) 1806 mit dem ausdrücklichen Anspruch, das Wort so zu erklären, wie es der Sprachgebrauch ebensowohl auf falsche wie auf wahre Religionen anwende: „Erkenntnis und Verehrung einer oder mehrerer verständiger Naturen, welche auf die Handlungen der Menschen achten und diese Handlungen bald belohnen, bald bestrafen."[2])

So lautet die unter christlichen und nicht christlichen Theologen weitest verbreitete Definition: „Modus cognoscendi et colendi deum." Religion ist beides, cognoscere und colere deum, nicht eins ohne das andere, auch nicht als ein Nebeneinander, sondern ein Mit- und Ineinander.

So urteilte C. P. Tiele,[3]) der langjährige Vertreter der Religionsphilosophie an der Universität Leiden, im Juli 1901, auch ein Gifford-Vorleser: „Unter Religion verstehen wir . . . alles, wodurch der Mensch seinen Glauben an eine übermenschliche Macht ausdrückt, und was er tut, um die Beziehung zu ihr aufrecht zu erhalten."[3])

So definierte in demselben Jahre der katholische Professor der Dogmatik an der Universität Würzburg, Hermann Schell: „Die Religion ist die freie Hingabe des Geistes an Gott in Erkenntnis und Leben." Sie „besteht in der Hingabe an Gott als Urgrund und Endzweck aller Wirklichkeit, sowie in der bewußten Pflege dieser Beziehung."[4])

Es handelt sich also in der Religion um eine Beziehung, ist eine bewußt gepflegte Beziehung des Menschen zu Gott.

---

[1]) De natura deorum I, c. 43, 121. James selbst trägt Bedenken, den Epikureismus als Religion anzuerkennen: „. . . Epicureanism, which can only by great courtesy be called a religion" p. 144.

[2]) S. 5.

[3]) „Grundzüge der Religionswissenschaft." In der deutschen Ausgabe von G. Gehrich 1904. S. 3.

[4]) „Apologie des Christentums." I, 1901. S. 2.

Wo aber der Mensch in Gott untergetaucht, aufgegangen, aufgehört hat, ein von Gott, dem Geist des Universums, verschiedenes Ich zu sein, ist von einer „Beziehung" nicht mehr die Rede. Ja wo im Grunde das „unterbewußte" eigene Selbst des Menschen Gott ist, bleibt für den Ausdruck „Religion" in dem herkömmlichen Sprachgebrauch kein Raum, in dem er immer voraussetzt, daß der Erkennende und Verehrende ein anderer ist als der zu Erkennende und zu Verehrende, nicht ein und dieselbe Person.

Allerdings sind neuerdings Stimmen laut geworden, welche den Gottesbegriff aus der Definition ausschalten. Wiederum ist es einer der Auserwählten, die Gifford-Vorlesungen gehalten haben, der berühmte Oxforder Professor Max Müller, welcher mit Berufung auf die Buddhisten erklärt:[1]) „Sie haben keinen Gott, sie haben keinen Schöpfer oder Regierer der Welt, den sie erkennen könnten, für sie gibt es keinen „modus cognoscendi et colendi deum." „Wer würde jedoch behaupten wollen, sie hätten keine Religion?"

Das tut C. Schaarschmidt.[2]) In seiner Klassifikation der Religionen sieht er vom Buddhismus ab, „weil derselbe seinem eigentlichen Wesen nach gar keine Religion darstellt. Er konnte daher nur besonders für sich in einem Anhange behandelt werden."[2]) Als „eine der irdischen Weltanschauung und Philosophie entsprungene atheistische Erlösungslehre.[3])

Auch Julius Kaftan[4]) erinnert „an die Tatsache, daß der weltgeschichtliche Versuch hat gemacht werden können, im Buddhismus eine Religion ohne Gottesglauben zu stiften, obgleich alle religiösen Theorien in einer Vorstellung von der Gottheit und ihrem Verhältnis zur Welt des Menschen bestehen. Daß es in der buddhistischen Religionsgemeinde sehr bald wieder Götter gab, welche angebetet wurden, beweist allerdings, daß ein solcher Versuch totgeboren ist, weil keine Religion ohne Glauben an Gott bestehen kann. Aber der Umstand, daß der Versuch hat gemacht werden können und für etliche wenigstens praktische Giltigkeit gehabt haben muß, zeigt doch, daß etwas anderes in der Religion

---

[1]) „Natural Religion". In der deutschen Ausgabe S. 106.

[2]) „Die Religion. Einführung in ihre Entwicklungsgeschichte" 1907. S. 94. [3]) S. 92.

wesentlicher ist selbst als der Gottesglaube. Dieses Andere ist die Wertbeurteilung der Welt." [1])

C. P. Tiele dagegen sieht die Sache anders an. Im „Buddhismus — ursprünglich vielleicht eine rein moralische Reform, ein Versuch, die Erlösung durch eigene Anstrengung zu bewirken — wird bald der Buddha mit allen Attributen der Gottheit begleitet und die gesamte Mythologie auf ihn übertragen. Jedenfalls beruht die buddhistische Philosophie auf metaphysischer Grundlage. Eine Sittenlehre ohne religiöse Grundlage kann nicht Religion genannt werden." [2]) So hält Tiele auch dem Buddhismus gegenüber seine These fest: „Keine Religion ohne Gott."

Ich meine, mit Recht. Buddha lehnt es ab, über die Existenz Gottes eine verbindliche Aussage zu machen, weil ihm die dazu von der Erscheinungswelt entlehnten Kategorien als nicht tauglich gelten. Er verbietet seinen Schülern, nicht nur eine positive, sondern auch eine negative Antwort darauf zu geben. Man macht sich einer buddhistischen Ketzerei schuldig, gleichviel ob man die Frage bejaht oder — verneint. In einem Dialog zwischen dem Javana-König Milinda d. i. dem Jonier- oder Griechenfürsten Menandros ums Jahr 100 v. Chr. und dem großen buddhistischen Heiligen Nâgasena erklärt dieser, man kann einem Problem auf mancherlei Weise beikommen, auch indem man es beiseite stellt. Diesen Weg hat Buddha eingeschlagen für die Probleme, auf die er die Antwort schuldig blieb. Warum? Weil es keinen Gewinn bringt.

Gleichwohl antwortet auch Rudolf Eucken auf die Frage: „Was gehört wesentlich und unerläßlich zur Religion, zur Religion in allem und jedem Sinne? Jedenfalls dieses, daß sie der nächsten unmittelbar vorhandenen Welt eine andre Art des Seins, eine neue überlegene Ordnung der Dinge entgegenhält. Ohne einen Gottesglauben ist Religion möglich, das zeigt der alte und echte Buddhismus. Ohne eine Zweiheit der Welten, ohne Ausblicke in ein neues Sein wird sie ein leeres Wort." „Jene Ordnung muß nicht nur an sich vorhanden sein, sie muß auch für uns wirksam sein, in unser Leben muß sie hineinragen, uns neue Ziele und Kräfte zuführen, unser Dasein auf eine neue Grund-

[1]) „Das Wesen der christlichen Religion." Zweite Aufl. S. 48.

[2]) „Grundzüge der Religionswissenschaft." In der deutschen Ausgabe S. 38.

lage stellen. Sonst bleibt sie uns bei aller Hoheit fremd und gleichgültig." [1])

Aber selbst daran gemessen, ist die Gemütskur eine so verstanden religiöse Bewegung? Soweit sie der pantheistischen Erklärung huldigt, wie sie das nach James [2]) ganz überwiegend tut, ist das Universum die eine Welt, die es für sie gibt, das eigene unterbewußte Selbst ihrer Anhänger das eine Sein, mit dem sie rechnet. Nicht neue Ziele und Kräfte sind ihr Ausblick, sondern der Verzicht auf jede Anstrengung. Nicht daß ihr Dasein auf eine neue Grundlage gestellt werde, erwartet oder hofft sie, sondern daß es untertauche im Geist des Universums, restlos aufgehe in ihm, in seiner Unterschiedenheit von ihm verschwinde und — aufhöre. Wo bleibt da selbst der Gedanke an eine Erneuerung?

Er hat nur Sinn von theistischen Voraussetzungen aus; auf dualistischem Boden, nicht auf monistischem.

Nur der Theismus wird den Postulaten unseres Gemütslebens gerecht. Keineswegs zwar sind es feststehende Tatsachen der menschlichen Natur, [3]) daß erneuernde Erscheinungen dem Verzichtleisten auf Anstrengung folgen: der Satz bedarf erheblicher Einschränkung, um richtig zu werden. Freilich erneuern sich die Kräfte, nachdem die erschöpften sich der Anstrengung eine Zeitlang enthalten haben. Es ist eine Forderung unserer Natur, daß dem Kräfteverbrauch eine Ruhepause folgt und sie wieder ersetzt. Es ist eine feststehende Tatsache, daß unser Leben in dem Wechsel von Arbeit und Feier verläuft und der Kräfteersatz der Ausspannung bedarf. Also freilich dem Verzichtleisten auf Anstrengung folgen Erscheinungen der Wiedergeburt, des erneuerten Kräftebestandes, aber doch nur in beständig gegenseitigem Wechsel. Das gilt für Körper und Geist, für Leib und Seele, für unser physisches und psychisches Verhalten. Der Wechsel erhält uns leistungsfähig und ruhebedürftig. Der Wechsel.

Daß wir von dem dauernden Verzicht auf Anstrengung — hoffen dürften; daß ihm, als endgültigen, Erscheinungen der Erneuerung folgen sollten: das widerspricht der Lebenserfahrung

---

[1]) „Der Wahrheitsgehalt der Religion" 1901. S. 155.

[2]) p. 111.

[3]) „. . . the regenerative phenomena which ensue to the abondonment of effort, remain firm facts of human nature . . ." p. 111.

auf allen Gebieten. Ohne Arbeit kein Genüge. Ohne Mühe kein Gewinn. Ohne Anstrengung kein Lebenswerk, kein Lebenswert, kein Lebensinhalt.

Das gilt nicht minder im geistlichen Leben. Ein Verzichtleisten auf Anstrengung ist unausweichlich der geistliche Tod. In der Arbeit an uns selbst gibt es keinen Stillstand. In dem Kampfe wider das Böse in jeglicher Form, nicht am wenigsten gegen das im eignen Herzen, wie heiß es uns dabei wird, darf es kein Erlahmen, kein Ermatten geben. Ein Optimismus, der uns darüber hinweghelfen, vom Sündenbewußtsein und sittlichen Ernst dispensieren will, ist vom — Übel.

Es ist eine feststehende Tatsache der Lebenserfahrung der Zeiten und Völker, daß ein solcher Optimismus nicht sowohl erneuert als zugrunde richtet. Wer ihn sich einreden, suggerieren läßt, setzt sich damit der Gefahr aus, folgerecht zu verflachen und innerlich bankerott zu werden; bankerott an den tiefsten und erhabensten Empfindungen der Menschenseele.

Die Tatsache der Gemütskur-Bewegung enthüllt wie ein Wetterleuchten dem stillen Beobachter nur die Situation. Wo der Glaube an den persönlich lebendigen Gott unzeitgemäß erscheint, findet der Aberglaube zeitgemäßes Gehör. Aber wer nicht unter dem Zwang der Suggestion steht, wird sich mit Grund wehren, den Aberglauben, die „neue Lehre", für eine Religion zu halten. Und wenn, wie wir hörten, die Suggestion ihre Opfer auch wider deren Willen dahin bringen soll, die suggerierten Vorstellungen zu den ihrigen zu machen: so kann auch die Tatsache der Verbreitung des Glaubens an die Krankenheilungen durch Gemütskur nicht zugunsten der Bewegung in die Wagschale fallen.

Auch das kann der Gemütskur nicht gutgeschrieben werden, daß sie von dem unterbewußten Leben eine in unseren protestantischen Gegenden bisher beispiellosen Gebrauch gemacht hat.[1]) Denn dieses „unterbewußte Leben" ist ein asylum ignorantiae, auf das sich der nüchterne Protestantismus wohlweislich nicht berufen hat. Auch die systematischen Übungen in passiver Resignation, Konzentration und Meditation, welche die

[1]) „. . . un unprecedentedly great use of the subconscious life" p. 115.

Stifter der Bewegung ihren überlegten Ratschlägen und dogmatischen Behauptungen angeschlossen haben, ohne selbst eine Art „hypnotischer Praxis“ [1]) zu verschmähen, imponieren uns nicht sowohl als diskreditieren einen Glauben, zu dessen Aneignung es eines so künstlichen Apparates bedarf. Die „Neue Lehre“ fordert ein „in die Stille Gehen,“ „am besten in einem Zimmer, das dazu besonders geeignet ist.“ [1])

* * *

Eine feststehende Tatsache im Menschenleben, ein unveräußerlicher Zug der Menschenseele von alters her bis heute ist das Verlangen, besser zu werden, aber nicht, sich dieses Verlangen ausreden und suggerieren zu lassen, das Übel, selbst Reue und Gewissensbisse, seien nur krankhafte Erscheinungen, die man zu fliehen und zu meiden habe.

William James dagegen meint dargetan zu haben, daß „das Evangelium der Leichtmütigkeit“ [2]) eine „wirkliche Religion“ [3]) ist und nicht nur ein einfältiger Appell an die Einbildung, Krankheit zu heilen.[4]) Er hält sogar dafür, daß seine „Methode des Experiments und des Tatsachenbeweises“ [5]) der Methode aller Wissenschaft nicht unähnlich ist,[6]) sofern die Patienten sich selbst durch das angestellte Experiment für geheilt ansahen.[5]) Aber er nimmt es auch als solches in Anspruch, welches deutlich für die von ihm sogenannte „pluralistische“ [7]) Weltauffassung spreche. James nimmt an, daß die Welt von ihrem Ursprung an in pluralistischer Form existiert habe, als ein Aggregat oder eine Vereinigung von höheren und niederen Dingen und Prinzipien, und nicht als ein absolut einheitlicher Akt. Er meint so allein der Schwierigkeit ausbiegen zu können, welche die Tatsache des Übels dem Denken bereite. In einer einheitlichen Welt müsse das Übel wie alles andere seinen Grund in Gott haben. Das sei nicht möglich, wenn Gott absolut gut ist. Diese Schwierigkeit begegne uns in jeder

---

1) p. 113.
2) „. . . the gospel of healthy-mindedness“ p. 132.
3) „. . . a genuine religion“ p. 133.
4) „. . . no mere silly appeal to imagination to cure disease“ p. 133.
5) p. 133.
6) p. 121. — „. . . the method of experiment and verification.“
7) „. . . casts its vote distinctly for this pluralistic view“ p. 132.

Philosophie, in welcher die Welt als eine fehlerlose einheitliche Tat[1]) erscheine. Solch eine Einheit sei ein Individuum, ein unteilbares Einzelwesen. In ihm müßten die schlechtesten Teile ebenso wesentlich sein wie die besten; ebenso notwendig, es dazu zu machen, was es ist. Wenn irgend etwas von ihm verschwände oder anders würde, so würde es überhaupt nicht mehr das Individuum sein, welches es ist. Aus dieser Schwierigkeit, die für den augenblicklich so entschieden vertretenen absoluten Idealismus in Schottland und Amerika ebenso bestehe, wie für den scholastischen Theismus seiner Zeit, sieht James als einzigen Ausweg an, die einheitliche Weltauffassung ganz aufzugeben und die pluralistische zuzulassen.[2]) Denn dann würde das Übel nicht notwendig zum Wesen der Welt gehören. Es könnte ein unabhängiger Anteil sein und immer gewesen sein ohne ein vernünftiges oder absolutes Recht, mit dem übrigen zusammenzuleben, so daß wir füglich hoffen dürften, schließlich uns von ihm befreit zu sehen.[3])

Ebenso sieht die „Neue Lehre" das Übel an, sagt James; ohne Daseinsrecht in irgend einem Sinn, durchaus irrational; eine fremde Unwirklichkeit,[4]) ein unnützes Element. Vom gesunden Fleisch muß es abgelöst und abgelehnt, selbst sein Andenken womöglich ausgelöscht und vergessen werden.[4]) Sie erkennt damit unzweideutig an, daß es Elemente des Universums gibt, welche kein vernünftiges Ganze mit den anderen Elementen bilden und sich daher zu dem von diesen gebildeten System als belanglos und zufällig betrachten lassen.[4])

So findet James in der Gemütskur eine vollkommen bestimmte Auffassung von der metaphysischen Welteinrichtung[4]) vertreten.

Er findet, was er — braucht. Zu der „Neuen Lehre" hat er Zutrauen, auf Grund eigener Erfahrung,[5]) und nun hat er

[1]) „. . . one flawless unit of fact" p. 131. [2]) p. 132.

[3]) p. 132 „. . . no rational or absolut right to live with the rest and which we might conceivably hope to see rid of at least."

[4]) . . . an alien unreality . . . p. 133. „— so much ‚dirt' as it were, and matter out of place" p. 133. „— we find mind-cure as the champion of a perfectly definite conception of the metaphysical structure of the world" p. 133.

[5]) Er selbst schreibt seine Genesung von jahrelanger Krankheit, mit Doppeltsehen (Diplopie) und großer Erschöpfung bei jeder Bewegung, der

das Interesse, ihre befremdliche Stellung zum „Übel" der Paradoxie einigermaßen zu entkleiden. In diesem Interesse deutet er die Welt. Ich kann ihm darin nicht folgen. Fordert entweder die Gemütskur diese Konsequenz oder setzt sie diese Weltstruktur voraus, so erhellt daraus allein, wie irrational und unhaltbar sie ist. Die Einheitlichkeit des Universums, seiner Ordnungen und seiner Gesetze, die Einheit der Welt, die uns umgibt und auch das Übel enthält, gilt als die stillschweigend allseitig anerkannte

---

Kur eines solchen Heilers zu. „Ich saß still mit dem Heiler jeden Tag eine halbe Stunde, zuerst ohne allen Erfolg. Dann nach 10 Tagen etwa fühlte ich plötzlich deutlich einen Strom neuer Energie in mir . . ." S. 124. Er glaubt, auf telepathischem Wege geheilt zu sein. In seinem Fall war die Krankheit bestimmt nervös, nicht organisch, aber von solchen Fällen, wie er sie zu beobachten hatte, ist er zu dem Schlusse gekommen, daß diese Unterscheidung willkürlich ist. Die Nerven beherrschen die inneren Prozesse (internal activities) und die Ernährung des Körpers durchaus. „On the whole. I am inclined to think that as the healing action, like the morbid one, springs from the plane of the normally uuconscious mind, so the strongest and most effective impressions are those which it receives, in some as yet unknown, subtle way, directly from a healthier mind whose state, through a hidden law of Sympathy, it reproduces" p. 126.

So erklärte am 20. Sept. 1907 vor der 2. Strafkammer des Landgerichts II in Berlin Dr. Egbert Müller als Zeuge es für möglich, einer geeigneten Person einen bestimmten Traum zu oktroyieren, wenn man fest an eine ganz bestimmte Sache denke.

So ging am 20. September 1907 auf dem 79. Naturforscher- und Ärztetag in Dresden Prof. O. zur Straßen in seinem Vortrag über „Die neuere Tierpsychologie" von der Frage aus, ob die Tiere in ihren Handlungen dem Instinkt oder seelischen Eingebungen folgen. Von dem Satze aus, daß bei den Amöben, den niedrigsten tierischen Lebewesen, einer Gruppe der Protozoen nach der heutigen Auffassung, während sie früher für „formverändernde", mikroskopisch kleine lebende Wesen galten und daher ihren Namen Amöben „Wechselnde" haben, rein mechanische Vorgänge in ihrem Innern ihre Bewegungen veranlassen; davon aus, daß selbst bei höher organisierten Tieren, den Bienen, Wespen, Affen, die von ihnen beim Suchen nach Nahrung usw. aufgenommenen rein physiko-mechanische Erinnerungsbilder rein durch Nervenübertragung zu zweckmäßigen Lebensäußerungen führen, hält er es für möglich, auch für das menschliche Handeln nur physiko-mechanische Ursachen anzunehmen und auf die Tätigkeit einer sogenannten Seele zu verzichten. — Nachdem auch James' kleine Tochter durch die Kur eines Heilers genas, studierte er die Methode und nahm so an innerem Frieden und gesundem Aussehen zu, daß es jeder konstatierte. „It has been in the direction of a practical, working realization of the immanence of God and the Divinity of man's true, innerself" p. 126.

und unangefochtene Basis all unserer Arbeit an der Welt und in der Welt, sowie unserer Gedanken über sie. Eine Instanz gegen diese allgemeine Annahme ist bisher nicht bekannt. Der Umstand, daß man es in unseren an ihren bisherigen Gewißheiten unsicher gewordenen Tagen mit der „Gemütskur" versucht, reicht nicht hin, an der Einheit des *κόσμος* irre zu machen. Die Leichtmütigkeit hat ihre Zeit und ist temperamentlich bedingt. Das Temperament mag, wie unsere Stimmung überhaupt, so auch die religiöse mit beeinflussen, in der Stärke der Empfindung, in der Innigkeit der Hingabe, in der Art der Betätigung irgendwie zutage treten. Aber, daß dies Temperament die Basis werden kann für einen besonderen Typus von Religion,[1]) einer Religion, in welcher Gutes, eben das Gute in dem Leben dieser Welt, als das Wesentliche angesehen wird, was ein vernünftiges Wesen zu erwarten hat, läßt sich nicht zugeben. James sieht es so an und hat es so dargestellt. Aber es widerspricht den Tatsachen. Temperamente sind außer stande, Religionen hervorzubringen, zu denen ja immer je ein irgendwie metaphysischer Hintergrund gehört; nicht einmal verschiedene Typen derselben Religion sind so zu erklären.

Als das nächstliegende Vergleichsobjekt bietet sich das kontrollierbare Verhältnis der beiden christlichen Schwesterkirchen. Tatsache ist, daß der Protestantismus vorwiegend den Norden inne hat, während der Romanismus sich mehr im Süden hält. Hat etwa danach die Deutung recht, daß die Verständigkeit des Nordens und die Phantasie des Südens den Unterschied bedinge und erkläre? Dem steht die andere Tatsache entgegen, daß etwa, wie hier in Breslau, in vielen Städten beide Konfessionen nebeneinander wohnen und auf dem platten Lande nicht minder über ganze Distrikte hin und noch dazu in mehr oder weniger gleichen Prozenten; sowie daß der Süden das evangelische Kapland, die beiden südlichen evangelischen Ecken Australiens, die fast ganz evangelische Insel Madagaskar und das noch südlichere evangelische Neuseeland hat.

Auch die Berufung auf die Ethnographie versagt. Der Stammes- und Volkscharakter erklärt das Verhältnis nicht. Innerhalb derselben Volkstypen sind beide Konfessionen vertreten.

[1]) „We saw how this temperament may become the basis for a peculiar type of religion" p. 127.

Mag die Tatsache, daß nicht nur der überwiegende Teil der Reichsdeutschen, sondern sowohl die Deutschen der russischen Ostseeprovinzen wie der Vereinigten Staaten Nordamerikas als auch die verwandten germanischen Typen in Großbritannien und Skandinavien ganz überwiegend evangelisch sind, dafür sprechen, daß der germanische Charakter der protestantischen Auffassung des Christentums entgegenkommt: bei einem ansehnlichen Bruchteil unserer Stammesgenossen ist es doch eben nicht der Fall.

Auch das Einzeltemperament ist nicht ausschlaggebend. In der Regel folgen die Kinder der Religion der Eltern, gleichviel ob sie dasselbe Temperament haben oder nicht; und in Mischehen die Söhne der Religion des Vaters, die Töchter der der Mutter ohne alle Rücksicht auf etwaige Verschiedenheit der Temperamente.

Möchte man vermuten, daß das je überwiegende Gefühl für Autorität oder Freiheit in die Wagschale falle: das katholische Frankreich ist der Herd gewesen, von dem aus die Revolution die Runde durch Europa gemacht hat. Das katholische Spanien, Portugal, Italien, Ungarn bestätigen die Vermutung gleichfalls nicht. Heute regen sich die Ideen und Mächte der Selbsthilfe in der ganzen Kulturwelt, international und interkonfessionell zugleich.

Auch dem Pantheismus, dem die Leichtmütigen überwiegend huldigen, hat nicht das Temperament als Grundlage gedient; er war da, ehe die Gemütskur aufkam. Seit mehr als einem Menschenalter hat er im Gefolge der Evolutionstheorie an Anhang gewonnen. Von dem Pantheismus aus hat das Sündenbewußtsein seinen Sinn, die Verantwortung ihr Recht und die Moral ihre Bedeutung verloren, und erst auf dieser Basis hat eine Bewegung wie die der Leichtmütigen aufkommen können. Eine Bewegung. Die organisierte Bewegung. Nicht das Temperament. Will man überhaupt von einem Temperament der Leichtmütigen reden: das Temperament ist weder Ursache noch Folge irgend eines Typus der Religion. Das Temperament ist eine natürliche Bestimmtheit unserer Individualität, die Gegenstand unserer sittlichen Arbeit bleibt, aber keine besondere Religion hervorbringt oder deren „Basis“[1]) wird. Die kirchliche Gemeinschaft birgt alle Temperamente und dient allen. Sie verträgt und er-

[1]) p. 127.

trägt alle ohne Unterschied. Sie kann, sie soll, sie will alle — verklären; das, was an ihnen gut und brauchbar ist, würdigen, und das, was an ihnen überwunden werden muß, überwinden. Die Gemeinschaft des Glaubens wird dadurch weder gestört noch gar in Frage gestellt, daß sie Menschenseelen umfaßt, von denen die einen in Not und Sorge, die anderen in freudigem Hoffen zu Gott aufblicken: Leichtmütige und Schwermütige.

Beide zugleich gibt's in jeder Religion, und im Grunde sind's immer nur relative Gegensätze und selbst Unterschiede. Vielleicht sind in der ganz überwiegenden Mehrheit der Menschen Leichtmut und Schwermut zusammen und lösen sich unter Umständen einander ab. Wer aus tiefer Not sich an Gott wendet, hat noch nicht verzagt, und wer in freudigem Hoffen zu ihm aufblickt, den hat die Last gedrückt, von der er erlöst zu werden bittet. Das Leben nähert, was die Schule trennt. Aber James wendet sich nach der „Religion der Leichtmütigen" der schwermütigen Seele[1]) zu.

Die Religion der schwermütigen Seele.

James selbst unterscheidet verschiedene Höhenlagen, wie in der gesunden Gemütsart,[2]) dem Optimismus, so in der krankhaften,[2]) dem Pessimismus. Erscheint es nun nicht, fragt er, als ob einer, der beinahe in der Regel auf der einen Seite der Schmerzensschwelle lebt, notwendig eine andere Art Religion haben wird als der, welcher auf der anderen Seite sich hält?[3]) Das ist das Problem, um das es sich für James handelt und das ihn beschäftigt. Für ihn ergibt sich an diesem Punkte ganz naturgemäß die Frage nach dem Verhältnis verschiedener Religionstypen zu verschiedenen Typen des Bedürfens.[4])

---

[1]) „The sick soul." Lectures VI and VII.

[2]) „. . . in healthy-mindedness . . . so also are there different levels of the morbid mind . . ." p. 134.

[3]) p. 135 . . . might need a different sort of religion . . ."

[4]) „This question, of the relativity of different types of religion to different types of need, arise naturally at this point . . ." p. 135.

Er verkennt nicht, daß wenn, wie der extreme Optimismus es vermag, die Existenz des Übels überhaupt zu ignorieren, ebenso der extreme Pessimismus [1]) gar nichts Gutes anerkennt, diese Erscheinung ein krankhafter Zustand [2]) ist. Man findet Melancholie in diesem Grad selten bei einem gesunden Menschen, auch wenn sein Geschick ungewöhnlich hart auf ihm liegt. Die früher verhandelte Nervosität von Natur aus [3]) spielt dabei eine Rolle.

Eine Reihe von Selbstbekenntnissen illustriert die im Gegensatz zur Unempfindlichkeit gegen Schmerz, Analgesie, von Prof. Ribot [4]) sogenannte Anhedonie,[5]) die zwar „krankhafte Melancholie," [6]) aber doch ohne Geisteskrankheit und Sinnestäuschung ist,[7]) und James schließt daraus: Der eigentliche Kern des religiösen Problems ist Hilfe! Hilfe![8]) Die vollkommensten Religionen sind Erlösungsreligionen, in denen die pessimistischen Elemente am besten zum Bewußtsein kommen. Die uns bekanntesten von ihnen Buddhismus und Christentum. Der Mensch muß einem unwirklichen Leben absterben, bevor er in das wahrhafte Leben geboren werden kann.[9]) Wie geschieht das psychologisch?

Dadurch und so, antwortet James, daß das geteilte Ich eins wird. So trägt seine achte Vorlesung die Überschrift: „Das geteilte Selbst und der Prozeß seines Einswerdens." [10])

Das geteilte Ich findet er in der „Religion der Zweimalgeborenen," [11]) die neben dieser Welt noch mit einer anderen und neben dem natürlichen Leben noch mit einem geistlichen rechnen.

---

[1]) „. . . this extremity of pessimism . . ." p. 144.

[2]) „. . . a pathological melancholy" p. 145.

[3]) „. . . the neurotic constitution . . ." p. 145.

[4]) „Psychologie des sentiments" p. 54. James p. 146.

[5]) p. 146—161.

[6]) „. . . insane melancholy" p. 163.

[7]) p. 162: „In none of these cases was there any intellectual insanity or delusion about matters of fact."

[8]) „. . . the real core of the religious problem: Help! Help!" p. 162.

[9]) p. 165.

[10]) Lecture VIII. The divided Self, and the process of its unification" p. 166—188.

[11]) „. . . the religion of the twice-born . . ." p. 166.

Die „Religion der Einmalgebornen"[1]) hat es nur mit einer Welt und einem Leben zu tun. Sie begnügt sich mit diesseitigen Gütern. Naturalismus ist ihr Extrem. Die Zweimalgebornen trachten nach geistlichen Gütern. „Errette deine Seele und sieh nicht hinter dich!" daran ist ihnen alles gelegen. Aber das Ziel ist nur im Kampf selbst im Auge zu behalten. Daher der Zwiespalt im Herzen, die Geteiltheit des Ich in den widerstreitenden Interessen des natürlichen und des gottseligen Lebens. Die innere Einheit kann allmählich oder plötzlich erreicht werden; aber auch nach beiden Seiten, vom Unglauben zum Glauben oder vom Glauben zum Unglauben, zur Conversion oder zur sogenannten[2]) „Counter-conversion."

Der französische Philosoph Jouffroy[3]) schreibt: „Ich werde die Dezembernacht niemals vergessen, in welcher der Schleier zerriß, der meine eigene Ungläubigkeit vor mir verheimlichte. Ich höre noch meine Schritte in dem schmalen, kahlen Zimmer ... Ängstlich folgte ich meinen Gedanken, wie sie von Lage zu Lage hinabstiegen bis auf den Grund meines Bewußtseins und eine Illusion nach der anderen zerstreuten.

Vergebens klammerte ich mich an diese letzten Glaubensregungen, wie ein schiffbrüchiger Seemann sich an die Trümmer seines Schiffes klammert. Vergebens lenkte ich, erschrocken vor der unbekannten Leere, in die zu schwimmen ich im Begriff war, mit ihnen zurück in meine Kindheit, zu meiner Familie, zu meiner Heimat, zu allem, was mir lieb und weihevoll war: der unbeugsame Strom meiner Gedanken war zu stark — Eltern, Familie, Erinnerungen, Glaubensregungen, er zwang mich, alles fahren zu lassen. Die Untersuchung ging weiter, nur um so hartnäckiger und strenger, je näher sie ihrem Ziele kam — da erkannte ich, daß in der Tiefe meiner Seele nichts geblieben war, was aufrecht stand.[4])

Dieser Moment war ein schrecklicher; und als ich mich am Morgen erschöpft auf mein Bett warf, war es mir, als ob mein

---

[1]) „. . . the religion of once-born . . ." p. 166.

[2]) Von Mr. Starbuck. James p. 176.

[3]) Th. Jouffroy: Nouveaux Mélanges philosophiques, 2me édition p. 83. James p. 176. 177.

[4]) „I knew then that in the depth of my mind nothing was left that stood erect" p. 177.

früheres Leben, so lächelnd und so reich, ausgehe wie ein Feuer. Und vor mir eröffnete sich ein anderes Leben, dunkel und menschenleer, in dem ich in Zukunft allein leben mußte, allein mit meinen unglückseligen Gedanken, welche mich hierher verbannt hatten. Ich war versucht, sie zu verwünschen. Die Tage, die dieser Entdeckung folgten, waren die traurigsten meines Lebens."[1])

Für mich ist der Fall ergreifend und sehr geeignet, alle Schärfe aus der Diskussion über Glaubensfragen zu verweisen. Diese Counter-conversion erfolgt in heißem Kampf und tiefem Ernst. Was sich in ihr durchsetzt, ist der bewußte Bruch mit der bisherigen Glaubenswelt. Aber auch die innere Einheit?

Was von der Conversion gilt, daß wir mit ihr nie fertig werden, das wird nicht minder von der Counter-conversion sein Recht behalten. Auch sie wird kaum in einem Leben zu einem ein für allemal erledigten fait accompli werden. Diese bleibt ebensowenig unangefochten wie jene. Und die innere Einheit selbst auch.[2])

Wir hören nicht auf, nach ihr zu streben. Wir mögen uns ihr je länger je mehr nähern, aber sie bleibt das Ziel, das vor uns liegt. Wir müssen immer wieder darum kämpfen. Wir müssen die Geteiltheit unseres Empfindens und Denkens immer von neuem überwinden.

Dies innerlich Einswerden, sagt James, mag kommen durch veränderte Gefühle oder durch neue impulsive Kräfte, durch neue Einsichten oder durch mystische Erfahrungen: immer bringt es eine charakteristische Art von Erleichterung mit sich und niemals mehr, als wenn es religiös bedingt ist.

Aber, meine ich, gerade dies Gefühl der Befreiung, des in einer ganz bestimmten Richtung Freigewordenseins, zeigt am deutlichsten, wie wenig abgeschlossen und endgültig jenes innerlich Einswerden ist. Denn auch dies Freiheitsgefühl ist so wenig konstant oder pflegt es zu sein, daß wir es immer wieder er-

---

[1]) p. 177.

[2]) Es gilt eben auch davon, was James selber ausspricht: „Allgemein gesprochen ist unser moralisches und praktisches Verhalten zu irgend einer gegebenen Zeit immer eine Resultante — zweier Reihen von Kräften in uns, Impulsen, die uns auf den einen Weg drängen, Hindernissen und Verboten, die uns zurückhalten. „Yes! yes! say the impulses; No! no! say the inhibitions." p. 261.

ringen müssen, um es zu behaupten, um es zu haben und zu behalten.

Daß nämlich Jouffroys Unglaube nach jener Krisis als „fest und beständig" bezeichnet wird,[1]) schließt keineswegs aus, daß es ihm immer neue Kämpfe gekostet hat, diese Festigkeit einzuhalten. Auch der Gläubige, der es nie bis zum öffentlichen Verleugnen seines Glaubens bringt und der Mitwelt als unerschütterlich in ihm erscheinen mag, kann ihn gar nicht lebendig haben und erhalten, ohne daß er sich seiner den wechselnden Zeitströmungen gegenüber mit ihren veränderten Fragestellungen, Umdeutungen oder direkten Angriffen immer wieder als befreiend bewußt wird.

Auch den Selbstbekenntnissen gegenüber fühlt man mit James,[2]) daß ihre Worte nicht ihr ganzes Geheimnis enthüllen, und daß es überhaupt schwer ist, diesen Windungen der Herzen anderer zu folgen.[3])

Die von ihm angezogenen hatten auch nur den Zweck, im allgemeinen mit dem Sinn bekannt zu machen, den der Sprachgebrauch mit „Bekehrung" verbindet. Ihren Eigentümlichkeiten und Begleiterscheinungen im einzelnen nachzugehen, unternimmt er gleichwohl nun.

Bekehrung.

Unter Bekehrung[4]) versteht man wenigstens im allgemeinen den plötzlichen oder allmählichen Vorgang, durch welchen ein bisher geteiltes, sich seines Unrechts, seiner Niedrigkeit und seines Elends bewußtes Selbst infolge seines festeren Haltes an religiösen Wirklichkeiten innerlich Eins, bewußt gerechtfertigt, gehoben und glücklich wird. Gleichviel ob wir glauben, daß eine direkt göttliche Einwirkung dazu nötig ist, solch einen moralischen Wandel zustande zu bringen, oder nicht.[5])

Stephen H. Bradley, ein ungelehrter Mann, durch dessen Beispiel James seine Definition illustriert, beruft sich auf seine

---

[1]) „... when his disbelief grew fixed and stable ..." James p. 176.

[2]) p. 184 „... that their words do not reveal their total secret"

[3]) 183. 184.

[4]) Conversion. Lecture IX, p. 189—258.

[5]) p. 189.

merkwürdige Erfahrung von der Macht des heiligen Geistes am zweiten Abend des November 1829 [1]) und fordert nun alle Deisten und Atheisten in der Welt heraus, seinen Glauben an Christus zu erschüttern. [2])

Psychologisch ausgedrückt heißt: Ein Mensch ist „bekehrt“, daß religiöse Ideen, welche vorher peripherische in seinem Bewußtsein waren, jetzt zentrale geworden sind, und daß religiöse Ziele den habituellen Mittelpunkt seiner Energie bilden. [3])

Warum die religiösen Ideen ihren Platz im Bewußtsein verändern und die religiösen Ziele in den Mittelpunkt der Energie treten, darauf hat die Psychologie keine Antwort. [4])

Ihr mit der Statistik [5]) zu Hilfe zu kommen, sollte sich füglich von selbst verbieten. Denn wie soll die Zählung den inneren Vorgang einer Bekehrung erreichen. Hat Prof. Starbuck [5]) gleichwohl den Weg eingeschlagen und auf ihm zu dem Satze kommen können: Bekehrung ist „eine normale Erscheinung“ des Jünglingsalters: [5]) so liegt es auf der Hand, daß er den Namen [5]) für die Sache hat nehmen und zählen müssen.

Er findet, daß das Alter dasselbe ist. Die „Bekehrung“ fällt gewöhnlich zwischen das 14. und 17. Lebensjahr. [5]) „Die Symptome sind dieselben, — Gefühl der Unvollständigkeit und Unvollkommenheit; Brüten, Niedergeschlagenheit, krankhaftes Insichschauen und Sündenbewußtsein; Angst um die Zukunft, Beklemmung über Zweifel und dergleichen.“ „Und das Resultat ist dasselbe“: eine beglückende Erleichterung und Widerstandskraft, da das Selbstvertrauen größer wird durch die Beziehung der Kräfte zu den weiteren Zielen. [6])

---

[1]) „A sketch of the life of Stephen H. Bradley . . .“ Madison, Connecticut, 1830. James p. 189.

[2]) p. 193.

[3]) „. . . a man is „converted“ means, that religious ideas, previously peripheral in his consciousness, now take a central place, and that religious aims form the habitual centre of his energy“ p. 196.

[4]) „. . . psychology has to reply that . . . she is unable in a given case to account accurately for all the single forces at work“ p. 196.

[5]) „The Psychology of Religion“ . . . „. . . a normal phase of adolescence in every class of human beings,“ „usually between fourteen and seventeen;“ „. . . by a statistical inquiry . . .;“ „. . . the ordinary conversion.“ James 199.

[6]) „— a happy relief and objectivity, as the confidence in self gets greater through the adjustment of the faculties to the wider outlook“ p. 199.

Ich meine, daß eine solche Analyse und statistische Buchung dem Wesen des Vorgangs, um den es sich in der Bekehrung handelt, ganz fern bleibt, ihn zerpflückt und unter den Händen verliert.

Bekehrung ist Sinnesänderung, von der Sünde ab — zu Gott hin. Was sonst dabei beobachtet und genannt werden mag, ist Nebensache, Begleiterscheinung, nicht das, wodurch der Vorgang zur Bekehrung wird.

Von der Sünde ab — ihr den Rücken zu wenden, setzt freilich voraus, daß man sich ihrer bewußt geworden ist als der, in deren Banden wir lagen. Aber das ist nicht ein allgemeines Sündenbewußtsein, noch viel weniger eine „krankhafte Selbstprüfung": [1]) in der Regel handelt es sich um die Sünde, die uns zu schaffen macht. Jeder Fall trägt sein eigenes Gesicht und hat seine besondere Geschichte. Einer von ihnen ist der von Mr. S. H. Hadley. Ein heimatloser dem Tode naher Trinker ohne Freunde in Harlem kommt eines Dienstags abends in sehr gesundem Nachdenken über sein Elend zu dem aufblitzenden Gedanken, daß ihm noch geholfen werden könnte, zerbricht seine Fesseln, stellt sich in den Dienst Gottes, dem er seine Rettung verdankt, und wird ein tätiger und brauchbarer Retter den Trinkern in New York.[2]) „Professor Leuba [2]) bemerkt mit Recht," urteilt James, „daß theologisch belehrend kaum eine solche Erfahrung sei, welche mit dem absoluten Bedürfen eines höheren Helfers plötzlich auftritt und mit dem Empfinden endet, daß er uns geholfen hat." [3])

Auch ich könnte keinen Einspruch erheben, wenn in den zitierten Worten der Fall „Hadley" erschöpfend charakterisiert wäre. Dann hätte er überhaupt mit der Theologie gar nichts zu tun. Aber nach dem Selbstbericht Hadleys ging der Vorgang nicht darin auf. Sein Hilfesuchen nahm schon auf der Polizeiwache, auf die er selbst gegangen war, um in seinem Entschluß, nie mehr einen Schluck zu trinken, nicht wieder wankend zu werden, eine ausgesprochen religiöse Richtung. Er hörte die Mahnung in seinem Innern: Bete, und er betete. Schließlich freigelassen und in seines Bruders Haus treulich gepflegt, begab

---

[1]) „. . . morbid introspection" E. D. Starbuck. James p. 199.

[2]) „Studies in the psychology of Religious Phenomena, American Journal of Psychology VII, 309 (1896). James p. 201.

[3]) James p. 203.

er sich am Abend des folgenden Sonntags in das Missionshaus des Apostels der Trunkenbolde, Jerry Mac Auley. Nur mit Mühe kam er in dem schon ganz gefüllten Saal in die Nähe des Rednerpultes. Mac Auley erzählte seine Bekehrung. Aus dem Manne, berichtet Hadley, sprach eine solche Aufrichtigkeit, daß er jeden überzeugte, und ich sagte zu mir selbst: „Ich möchte wissen, ob Gott auch mich erretten kann." „Dann hörte ich noch 25 oder 30 Personen, die alle vom Trunk errettet worden waren. Da reifte auch in mir der Entschluß, und als die Aufforderung zur Bekehrung erging, kniete ich mit einer Menge von Trunkenbolden nieder. Jerry betete zuerst. Dann betete Frau Mac Auley inbrünstig für uns. Welch ein Kampf in meiner Seele. Ich zögerte nur einen Moment. Dann betete ich mit einem brechenden Herzen:

„Lieber Jesus, kannst du mir helfen?" „Kein sterblicher Mund kann diesen Moment beschreiben. Ich fühlte, ich war ein freier Mann. Ich fühlte, daß Christus mit all seiner Klarheit und Macht in mein Leben eingetreten war; daß in der Tat das Alte vergangen und alles neu geworden war."[1])

Danach kam es zur Bekehrung erst dadurch, daß die Sinnesänderung von der Sünde ab — zu Gott hin erfolgte. Nicht ein Erlebnis, das mit dem absoluten Bedürfen eines höheren Helfers beginnt und mit der Erfahrung endigt, daß er geholfen hat, ist es, worum es sich in der Bekehrung handelt. Nur wo der Helfer Gott ist, für den sich das Herz wider die Sünde entscheidet, um ihm allein zu dienen, kann es nach dem Sprachgebrauch „bekehrt" heißen. „Ich versprach Gott in jener Nacht, wenn er mir das Verlangen nach berauschendem Getränk nehmen würde, wollte ich mein Lebenlang für ihn arbeiten."[2])

Bekehrung ist ein religiöser Begriff. Wenn John B. Gough[2]) zwar aufhört, ein Trinker zu sein, wozu ihm ein Kellner rettende Dienste leistet, aber ein Atheist bleibt: so ist die Umwandlung, die mit ihm vorgegangen ist, aller Anerkennung wert, aber nicht eine „Bekehrung" in dem herkömmlichen Sinn.

Freilich kann der erste Schritt der rettenden Hilfe die Empfindung sein, daß irgend ein anständiger Mensch Interesse

---

[1]) p. 202. 203.

[2]) p. 203.

an der Frage nimmt, ob wir siegen oder unterliegen: aber zur Bekehrung kommt es nicht ohne die entschlossene uneingeschränkte und ungeteilte Hinkehr zu Gott, volle Hingabe an seinen Willen. Und ihr Resultat ist nicht nur seine Hilfe in dem betreffenden Einzelpunkte, sondern umfassender Friede. Wie es die Market-Square Presbyterian Church-Gemeinde in Harrisburg singt:

„Peace, perfect peace, in this dark world of sin?
The love of Jesus whispers peace within!“

Insofern ist der Fall Hadley allerdings theologisch lehrreich. Er beginnt scheinbar, ohne daß die Religion irgendwie erkennbar dabei mitgewirkt hätte, ohne religiöse Impulse und selbst ohne religiöse Gedanken, lediglich mit dem Erschrecken, der Trauer darüber, was sein Laster aus ihm gemacht hat, und dem Ekel an ihm. Zwar ist es ihm, in diese Gedanken versunken, als fühle er eine große und mächtige Gegenwart, aber, berichtet er selbst, „ich wußte damals nicht, was es war.“ [1]) „Erst später lernte ich, es war Jesus, der Sünder Freund.“ Erst nachdem er innerlich dahin gekommen war, ihn selbst um seine Hilfe zu bitten, wird ihm geholfen, geholfen zur „Bekehrung“. Erst so wird er bekehrt. Aber, wie wir am Schluß seines Berichtes hören, an Gott hatte er sich schon in jener Nacht gewendet. Und der Erfolg? „Er hat sein Teil getan, und ich habe versucht, das meine zu tun.“ [2])

Er hat's. Der Erfolg ist eine Tatsache. „Von diesem Augenblicke an,“ der Bekehrung, „bis jetzt habe ich nie mehr Verlangen gehabt, Whisky zu trinken.“ [3]) Er ist selbst von der Leidenschaft frei geworden. Andere sind es durch ihn in New York geworden. Wodurch ist denn dieser unbestritten heilsame Wandel in seinem und anderer Leben zustande gekommen? Welches sind die Mächte, die ihn herbeigeführt haben und bei jeder Bekehrung, wenn auch in anderer Richtung, aber doch immer erkennbar, einen tatsächlichen Effekt herbeiführen?

---

[1]) „I did not know then what it was“ p. 202. „I did learn afterwards it was Jesus, the sinner's friend.“

[2]) „He has done his part, and I have trying to do mine“ p. 203.

[3]) p. 203.

Hadley war überzeugt, daß Gott ihm half; aber keineswegs ohne daß er das Seine tat. Nicht ohne daß er selbst sich vornahm, „nie mehr einen Trunk zu tun," [1]) und seinen Vorsatz hielt.

Auch wenn, wie James sagt, die christliche Theologie darauf beharrt, daß es direkt übernatürliche göttliche Wirkungen seien: [2]) so schließt sie ein irgendwie magisches Verständnis dieser Wirkungen grundsätzlich aus. Die Anbetung in Geist und Wahrheit schließt ein Wirken Gottes auf den Menschen aus, für das dieser nicht empfänglich, nicht aufnahmefähig und aufnahmewillig zu sein brauchte; das er sich nicht innerlich anzueignen und in freier Willensentscheidung zu betätigen hätte. Gott will, daß allen geholfen werde; seine suchende und rettende Heilandsliebe ist allen nahe, aber sie kann nur wirksam werden an und in den willigen Herzen, den dazu bereiten Seelen, denen, die sich helfen, die sich suchen und retten lassen.

Also weder Hadley noch die christliche Theologie verzichtet bei aller Betonung, daß es der lebendige Gott ist, der da hilft und vom Tode errettet, und der Mensch es von sich allein aus nicht vermag, ganz und gar nicht auf die Selbsttätigkeit dessen, um dessen Bekehrung es sich handelt. Des Menschen Wille und bereitetes Herz ist dazu so unentbehrlich wie Gottes Initiative.

Führt dagegen die Psychologie das Woher der Bekehrung auf „unterbewußte" [3]) Kräfte zurück und spricht von ihren Wirkungen als Ergebnissen von Inkubation oder Zerebration, [4]) leitet sie also von physiologischen Voraussetzungen, von körperlichen Anlässen her: so bewegt sie sich in Vermutungen, die den Tatsachen schlechterdings nicht gerecht werden.

Nicht daß es ein „unterbewußtes" Gebiet im menschlichen Leben gibt, ist zu beanstanden. Die Tatsache, daß eine ganze

---

[1]) „never take another drink" p. 203.

[2]) „. . . Christian theology, which insists that they are direct supernatural operations of the Deity" p. 211.

[3]) „. . . subconscious or subliminal" — unter der Schwelle des Bewußtseins p. 207.

[4]) . . . psychology, defining these forces as „subconscious" and speaking of their effects as due to „incubation", or „cerebration" p. 211. Inkubation heißt in der modernen Medizin die Zeit zwischen erfolgter Ansteckung und dem Ausbruch der Krankheit. Im Stadium der Inkubation weist nichts darauf hin, daß eine Krankheit im Anzuge ist.

Reihe von Eindrücken, die wir empfangen, in unserer Erinnerung verblassen oder lange Zeit zurücktreten, verschwinden, bis irgend ein Anlaß sie aus ihrem Schlummer erweckt und beweist, daß die Seele sie noch hat, läßt darüber keinen Zweifel. Solange sie latent sind, liegen sie unterhalb der Bewußtseinsschwelle; jenseits des eigentlichen Bewußtseins, und doch sind sie nicht aus unserem geistigen Besitze ausgeschaltet, geschwunden. Sie gehören, wenn zwar latent, noch zu ihm.

Die Grenze des zur Zeit aktuellen Bewußtseins ist also weder die Grenze unseres Wissens noch des, auch für uns, Wissensmöglichen noch vollends des, selbst für uns, Existierenden oder gar des Existierenden überhaupt.

Weder unseres Wissens, denn das umfaßt viel mehr als wir momentan präsent haben. Noch des, auch für uns, Wissensmöglichen, denn wir erweitern unser Wissen, solange wir leben. Noch des, selbst für uns, Existierenden, denn auch das nimmt zu mit dem zunehmenden Wissen. Noch des Existierenden überhaupt, das kein Menschengeist umfaßt.

Aber selbst dies aktuelle Bewußtsein zu begrenzen, hat seine Schwierigkeit. Denn der Kreis dessen, wes wir uns gerade bewußt sind, wechselt beständig und ist beinahe ununterbrochen, auch als Momentbestand, im Fluß. Wäre eine Momentphotographie möglich, so würde selbst sie das Schwankende in den Stadien des mehr oder minder Deutlichen, Verschwimmenden bis zum nahezu Verschwommenen zeigen.

Soll der erst neuerdings in Aufnahme gekommene Ausdruck: „Bewußtseinsfeld“ [1]) dieser kaum möglichen Bestimmbarkeit der Grenzen Rechnung tragen, so ist er wohlbegründet. Er bucht einen kontrollierbaren Tatbestand. Einen kontrollierbaren. Jeder kann sich über seinen derzeitigen, augenblicklichen Bewußtseinsbestand Rechenschaft geben und wird dann finden, daß sich bestimmte, verläßliche Grenzlinien zwischen dem, was aktuell, und was potentiell ist in irgend einem Moment unseres bewußten Lebens, nicht ziehen lassen. „Der ganze Vorrat hinterbliebener Erinnerungen flutet über den Rand, bereit, bei einer Berührung wieder zu kommen, und die ganze Masse übrig gebliebener Kräfte,

---

[1]) Lecture X. Conversion — concluded p. 217—258. . . . „field of consciousness“ p. 231.

Impulse und Kenntnisse, welche unser empirisches Ich bestimmen, erstreckt sich ununterbrochen über ihn hinaus." [1]) Jawohl.

Aber jenseits der Kontrolle, naturgemäß und notorisch jenseits möglicher Kontrolle, liegt, was in dem unterbewußten Gebiete unseres Seelenlebens vorgeht. Von einem unterbewußten Brüten und Reifen von Motiven, welche die Erfahrungen des Lebens hinterlassen haben,[2]) wissen und können wir nichts wissen. Daß wir von irgend einem Vorgang im seelischen Leben mit einigem Anhalt auszusagen vermöchten, er wäre in der unterbewußten Region gereift oder erblüht,[3]) läßt sich nicht zugeben.

* * *

Die „Entdeckung" vom Jahre 1886 [4]) ist, „daß, in gewissen Personen wenigstens, es nicht nur das Bewußtsein des gewöhnlichen Feldes gibt, mit seinem üblichen Mittelpunkt und Stand, sondern noch dazu eine Reihe von Erinnerungen, Gedanken und Gefühlen, welche außerhalb des Randes und jenseits des primären Bewußtseins zusammenliegen, aber doch als Bewußtseinstatsachen irgend einer Art klassifiziert werden müssen, weil sie fähig sind, ihr Dasein durch unmißverständliche Zeichen kund zu tun." [4])

James nennt „dies den einflußreichsten Schritt vorwärts, den die Psychologie getan hat, weil im Unterschied von den anderen, diese Entdeckung uns eine ganz unverdächtige Eigentümlichkeit in der Beschaffenheit der menschlichen Natur aufgedeckt hat."

„Insonderheit wirft diese Entdeckung eines außerhalb des eigentlich vorhandenen, wie es Mr. Myers nennt, unterschwelligen Bewußtseins Licht auf viele Erscheinungen des religiösen Lebens."[5]) James denkt an die plötzlichen Bekehrungen [6]) und meint,

---

[1]) p. 232.

[2]) p. 230 „. . . of the subconscious incubation and maturing of motives deposited by the experiences of live."

[3]) „. . . the subconscious region, in which such processes of flowering may occur" p. 230.

[4]) „. . . the discovery, first made in 1886" p. 233.

[5]) p. 233.

[6]) „. . . instantaneous conversions" p. 236.

rein psychologisch betrachtet,[1]) wäre anzunehmen, daß, wer so augenblicklich sich der Gnade erschließe,[2]) einer von den Personen sei, in denen geistige Arbeit[3]) unterbewußt fortgehen kann, woher dann einbrechende Erfahrungen[4]) das Gleichgewicht des gewöhnlichen Bewußtseins stören können.

Danach wäre die Bekehrung natürlich bedingt, ein Gegenstand der „natürlichen Psychologie.“[5]) Sie hinge davon ab, daß der betreffende Mensch zu denjenigen „gewissen Personen“ gehört, welche neben dem primären Bewußtseinsgebiete noch über ein unterbewußt wirksames Feld von Erinnerungen, Gedanken und Gefühlen verfügt, das sein Dasein durch unmißverständliche Zeichen außer Zweifel setze.

Ich frage: Welches sind diese Zeichen in dem Fall der Bekehrung, mit dem wir's hier allein zu tun haben? Beschreibt man sie als einen „Wechsel des Gleichgewichts“[6]) und antwortet: Die neuen psychischen Kräfte, welche zum Mittelpunkte des Personlebens werden, während die alten bis an die Peripherie zurückweichen, oder irgendwelche Objekte, welche über die Bewußtseinsschwelle heraufkommen, während andere unter sie hinabsinken[6]): sind diese neuen psychischen Kräfte oder Bewußtseinsobjekte mit ihrem Effekt des veränderten Gleichgewichts die unmißverständlichen Zeichen?[7]) Sie sind ja vielmehr die Daten, die Erscheinungen, um deren Woher es sich handelt und die Kontroverse besteht. Unmißverständlich können sie nur für einen sein, für den das unterbewußte Werden von neuen Kräften oder Objekten, Gedankenreihen und Gefühlsimpulsen durch Inkubation oder Zerebration eine feststehende Tatsache, ein Dogma ist. Aber darauf kommt es ja eben erst an. Das gerade ist die Frage.

Was in der Bekehrung gegeben ist und unzweideutig vorliegt, ist lediglich, daß im Unterschied von dem bisherigen Dichten und Trachten, Leben und Streben ein neuer Gedanke, eine neue

---

[1]) „. . . we take them on their psychological side exclusively“ p. 237.

[2]) „. . . the percipient of the more instantaneous grace“ p. 237.

[3]) „. . . mental work can go on subliminally“ p. 237.

[4]) „. . . invasive experiences . . .“ p. 237.

[5]) „. . . a piece of a natural psychology“ p. 237.

[6]) „. . . a change of equilibrium“ p. 214.

[7]) „. . . unmistakable signs . . .“ p. 233.

Vorstellung, eine neue Überzeugung, ein neuer Impuls den Menschen in zentraler Weise beherrscht. Den Menschen, dem es ein Ernst mit der Bekehrung ist, der sie echt hat und nicht etwa nur leihweise nach andrer Muster oder üblicher Schablone mit halbem Herzen, ohne volle innere Beteiligung.

Was sich beobachten und konstatieren läßt, beschränkt sich darauf, daß ein Umschwung in der Herzens- und Gedankenrichtung des „Bekehrten" eingetreten ist: nur diese Tatsache ist unzweideutig und unanfechtbar. Wie es zu ihr gekommen ist, darüber sagt der kontrollierbare Befund nichts aus.

Daran ändert es nichts, daß James für sein Schluß-Verfahren das Prädikat „wissenschaftlich" [1]) in Anspruch nimmt. Er argumentiert so:

Die Psychologen geben jetzt zu, daß die unterbewußte Region, was immer sie sein mag, existiert. Sie geben zu, daß die Spuren der sinnlichen Erfahrung, gleichviel ob sie mit Bedacht oder ohne Bedacht [2]) eingetragen worden sind, sich darin ansammeln; daß deren Verarbeitung nach den gewöhnlichen Gesetzen der Psychologie und der Logik zu Resultaten erfolgt, welche schließlich eine solche Spannung erlangen, daß sie zu Zeiten mit einem gewissen Krach [3]) in das Bewußtsein eintreten können.

„Es ist also wissenschaftlich, [4]) alle anderweit unerklärlichen einbruchsweisen Veränderungen des Bewußtseins als Resultate der Spannung unterbewußter Erinnerungen zu deuten, welche den Punkt auszubrechen erreicht hat." [4])

Ich frage: Ist das wissenschaftlich? ein wissenschaftlich berechtigter Schluß? ein wissenschaftlich nur zulässiges Verfahren? Weil die Psychologen jetzt zugeben, [5]) dies ihr Zugeständnis, ihre Konzession, das, was sie gelten lassen, ist es darum schon einwandfrei? der Kritik entzogen? wissenschaftlich ausgemacht und folglich wissenschaftlich, auf diese zugelassene Erklärung als passe-partout

---

[1]) „. . . scientific" p. 236.

[2]) „. . . inattentively . . ." p. 236.

[3]) „. . . with something like a burst . . ." p. 236.

[4]) „. . . to interpret all otherwise unaccountable invasive alterations of consciousness of results of the tension of subliminal memories reaching the bursting-point" p. 236.

[5]) „. . . now admitted by psychologists . . ." p. 236.

alle sonst unerklärlichen plötzlichen Alterationen des Bewußtseins zurückzuführen? Korrigiert sich nicht die Wissenschaft beständig selbst, indem sie die bisherigen Urteile, Erklärungen, „Ergebnisse" von neuem prüft, rektifiziert oder annulliert?

Im Ausgang des September 1907 ging durch die Zeitungen als Äußerung eines Bischofs die bezweifelte Kundgebung:

„Der gläubige Sinn wäre geradezu ein gotteslästerlicher Abschluß von dem Geiste der Wahrheit, wenn er den Menschengeist dazu nötigen oder ermächtigen würde, gegen die Gewissens- und Ehrenpflicht des Forschers zu verstoßen, nämlich wirkliche Tatsachen oder zwingende Schlußfolgerungen aus solchen — zu unterschlagen oder zu fälschen oder auch unbewiesene und unbeweisbare Dinge zu gesicherten Ergebnissen der Wissenschaft zu stempeln."

Gleichviel ob sich der Bischof von Paderborn Dr. Schneider so ausgesprochen hat, von dem die „Magdeburger Zeitung" es berichtet, oder ob ihr Referent ihn mißverstanden hat, wie andere Stimmen der Presse vermuten, es kommt darin unzweideutig zum Ausdruck, was als wissenschaftlich ausgemacht gilt und zu gelten hat: Wirkliche Tatsachen und zwingende Schlußfolgerungen aus ihnen.

Wirkliche Tatsachen, nicht Zugeständnisse der Psychologen. Zwingende Schlußfolgerungen aus wirklichen Tatsachen, nicht aus Konzessionen von Forschern.

Aber dafür, was die Psychologen zulassen, die Entdeckung von 1886, die unterbewußte Weiterarbeit bis zum Einbruch dessen, was so gereift ist, ins Bewußtsein, berufen sie sich ausdrücklich nur auf „gewisse Personen." [1]) Sie nehmen es als eine allgemeinmenschliche Erscheinung gar nicht in Anspruch. Und die Personen, an denen sie beobachtet oder künstlich hervorgerufen wird, sind wenigstens zum Teil kranke. Ribots Buch, das darüber berichtet, hat den Titel: „Les maladies de la personnalité."

Auch James läßt darüber keinen Zweifel.

„Das Menschenmaterial, an dem die Erscheinung demonstriert werden konnte, ist bisher ziemlich beschränkt und besteht, wenigstens zum Teil, aus exzentrischen, ungewöhnlich der Hypnose zugänglichen, Personen und hysterischen Patienten." „Doch", beschwichtigt James,

[1]) „. . . in certain subjects at least . . ." p. 233.

„der elementare Mechanismus ist mutmaßlich[1]) so uniform, daß, was in einem bestimmten Grade bei einigen Personen als wahr aufgezeigt worden ist, wahrscheinlich[2]) in irgend einem Grade von allen wahr ist, mag es auch nur in wenigen in einem außerordentlich hohen Grade zutreffen.

Aber durch diesen beschwichtigenden Satz wird die Sache erst recht problematisch. Nach ihm ist ja von wirklichen Tatsachen gar keine Rede, sondern ausdrücklich von solchen, welche unter einer nicht sowohl gewissen als „mutmaßlichen" Voraussetzung nur als „wahrscheinliche" bezeichnet werden.

Danach läßt es sich nicht als wissenschaftlich berechtigt zugeben, alle sonst unerklärlichen plötzlichen Veränderungen im Bewußtsein auf Einbrüche aus der unterbewußten Region zu deuten; auch nicht die Bekehrung so zu erklären.

Allerdings hat James dabei nur die plötzliche Bekehrung im Sinne. Aber diese im Unterschied von der allmählichen ist für die in Rede stehende Frage nicht von entscheidender Bedeutung.

Läßt man alle Fälle außer Betracht, auf die methodisch, künstlich, mit allerlei Übungen und Mitteln hingearbeitet wird; beschränkt man sich lediglich auf die Fälle, wo es wirklich zur Bekehrung von Grund des Herzens kommt: so ist es unwesentlich, ob sie als eine plötzliche erscheint und empfunden wird oder als eine allmähliche.

Auch die plötzliche wirkliche Bekehrung wird immer ihre Vorgeschichte haben. Nur daß diese Vorgeschichte nicht eine unterbewußte, sondern eine sehr bestimmt bewußte ist. Das sich Verklagen und Entschuldigen der Gedanken kann lange vorangegangen sein, und doch ist die Entscheidung ausgeblieben, bis sie eines Tages, vielleicht im Zusammenhang mit einem Ereignis oder auch ohne einen erkennbaren Anstoß, fällt. Irgendwie vorbereitet, innerlich angebahnt muß sie immer sein, wenn sie echte Herzensumkehr sein soll: denn diese kann immer nur mit voller Freiheit, aus eigener Überzeugung, in Geist und Wahrheit zustande kommen und imstande bleiben. Und es ist durchaus individuell und muß es sein, in wie langer oder kurzer Zeit das geschieht. Es hängt

---

1) „. . . presumably . . ." p. 233.
2) „. . . probably . . ." p. 233.

naturgemäß von der bisherigen Herzensverfassung ab. Dafür gibt es kein Gesetz und darf es keins geben. Denn jeder Zwang ist dabei vom Übel. Am allerwenigsten läßt sich dafür ein Schema aufstellen. Das müßte die Sache veräußerlichen, die doch nur innerlich irgend einen Wert hat. Für diese innerliche Umkehr macht es gar keinen Unterschied, ob sie als plötzliche oder als allmähliche erfolgt: eine Vorgeschichte hat auch die plötzliche. Aber es würde allerdings eine Bekehrung gar nicht mehr sein, wenn die plötzliche unterbewußt bedingt, durch das Ausbrechen unterbewußt gereifter Gedanken und Gefühle über die Schwelle des Bewußtseins zuwege gebracht würde. Denn dann wäre es eben nicht eine Umkehr aus eigener Entscheidung, nach heißem ehrlichen Kämpfen und Ringen, nicht eine aus endlich mit vollem Bewußtsein sieghafter Überzeugung, sondern ein unterbewußter Prozeß, der so zur Entladung käme. Also ganz und gar nicht eine in Geist und Wahrheit, sondern ohne Geist und ohne Wahrheit, im mechanisch-physiologischen Prozeß, an dem wir keinen bewußten Anteil haben.

„Ich sehe nicht," sagt James, „warum die Methodisten einer solchen Einsicht zuwider sein müssen."[1]) Hänge doch der Wert einer Sache nicht sowohl von seinem Ursprung als vielmehr ausschließlich von seinen Früchten fürs Leben ab. Trägt die Bekehrung gute, dann sollten wir sie ehren, auch wenn sie zur natürlichen Psychologie gehört. Taugt sie nichts, so sollten wir kurzen Prozeß mit ihr machen, gleichviel wie übernatürlich auch ihre Herkunft sei.[2])

Freilich! Nur daß es sich in keinem der beiden gesetzten Fälle überhaupt um Bekehrung gehandelt hätte. In dem letztgenannten nicht, denn eine Bekehrung, die keine guten Früchte fürs Leben bringt, beweist eben damit, daß ein innerer Wandel gar nicht vorliegt. In dem ersten nicht, denn eine durch den Einbruch in der unterbewußten Region gereifter Gedanken und Impulse bedingte Verschiebung des Bewußtseinszentrums ist eben kein vollbewußter, in heißem inneren Kampf errungener, in freier Selbstbestimmung gewählter Bruch mit der bisherigen Herzensrichtung, also keine Bekehrung in Geist und Wahrheit,

---

[1]) p. 237.

[2]) „. . . if not, we ought to make short work with it, no matter what supernatural being may have infused it" p. 237.

sondern eben nur ein natürlich, kein sittlich, motivierter Vorgang. Und auch die eventuellen Früchte fürs Leben wären nicht sowohl die Ergebnisse unserer Arbeit an uns selbst als vielmehr durch die Inkubation oder Zerebration in der unterbewußten Region, also ganz ohne unsere bewußte Selbstbeteiligung, vorbereitet.

Unsere sittliche Betätigung überhaupt, das Selbst-Ursachesein unserer Handlungen, würde durch eine solche Deutung des zentralen inneren Umschwungs, wie ihn der Sprachgebrauch mit dem Worte „Bekehrung" verbindet, notwendig mitbetroffen, problematisch und sehr fragwürdig werden.

Ist „das wahre Zeugnis für den Geist der zweiten Geburt nur in der Gemütsstimmung des echten Gotteskindes, dem unentwegt geduldigen Herzen, der mit der Wurzel ausgerotteten Selbstsucht, zu hegen und muß zweifellos zugegeben werden, daß sich dies auch bei solchen Menschen findet, die durch keine Krisis hindurchgegangen sind, ja vielleicht sogar außerhalb des Christentums": [1]) so setzt eben dieses Ausharren in Geduld und in der unermüdlichen Bekämpfung der eigenen Selbstsucht eine ausgesprochene *sittliche*, selbstbewußte und selbstgewählte, Betätigung in allen Fällen voraus. Und eben diese *sittliche* Betätigung, die Selbstbeurteilung und die Selbstentscheidung, erscheint bedroht, gefährdet, in ihrer Existenz in Frage gestellt, wenn die Bekehrung, gleichviel ob plötzlich oder allmählich, durch einen unterbewußten Prozeß veranlaßt und erst ermöglicht wird.[2])

Macht es weiter sachlich gar keinen Unterschied, ob eine Bekehrung plötzlich oder allmählich erfolgt, kann sich überdem die

---

[1]) p. 238.

[2]) So ist die Frage: „Vermindert dieser temperamentliche Ursprung die Bedeutung der plötzlichen Bekehrung, wenn sie eingetreten ist?" dahin zu beantworten, daß er es gar nicht zu ihr kommen läßt. Eine „Bekehrung", ohne daß sie das Subjekt selbst will und mit vollem Bewußtsein nicht nur vollzieht, sondern auch erstrebt hat, eine „Bekehrung" mit unterbewußtem Ursprung ist ein Selbstwiderspruch. Professor Coe „The spiritual Life." New-York 1900, p. 144 dagegen antwortet auf die Frage: „Nicht im geringsten. Denn die letzte Probe religiöser Werte ergibt keine Psychologie, keine Antwort auf die Frage: Wie sind sie zustande gekommen? sondern die Ethik. Sie fragt: Was ist erreicht?" James p. 241. Nein. Die Ethik fragt vielmehr: *Wie* ist es erreicht? Sie hat es nur mit sittlichen Akten zu tun. Nur mit solchen, die vom selbstbewußten Menschen in freier Entscheidung ausgehen, nicht mit solchen, deren Quelle die unterbewußte Region ist.

These einer unterbewußten Vorbereitung nur auf Versuche oder Beobachtungen an wenigen und noch dazu zum Teil kranken Personen stützen: so entsteht einerseits die Gefahr des Verdachtes, in der Bekehrung auch eine pathologische Erscheinung zu sehen. Und es erhebt sich andererseits die Frage, wie sich denn damit die Tatsache reimen lasse, daß der gesunde Kern der Bekehrung, das Verlangen, besser zu werden, „ein echtes Gotteskind,“ [1]) ein so gut wie allgemeiner Zug des Menschenherzens ist und sich so mit zunehmendem Erfolge ungeachtet der Einzelexzesse im großen Ganzen betätigt.

Diese den Erdkreis umspannende sittliche Tätigkeit, die Selbstbehauptung und Selbstentfaltung, die Selbsterziehung und die Selbstzucht, die eminente Entbindung der eigenen Impulse und Kräfte mit ihren weithin erkennbaren Erfolgen auf allen Gebieten des Lebens und Strebens, der Kultur und Zivilisation widersprechen der Annahme eines unterbewußten Ersatzes unserer sittlichen Arbeit, unserer Selbstbetätigung und Selbstentscheidung in irgend einem Stadium unseres zum Selbstbewußtsein erwachten Lebens. Auch nach den Gesetzen der Logik [2]) läßt sich die Hypothese nicht als berechtigt zugeben, daß wir die „Quelle“ [3]) eines sittlichen Wandels „in dem unterbewußten Leben des Subjekts sehen sollten.“

* * *

William James dagegen erklärt geradezu: Der „Besitz eines entwickelten unterbewußten Selbst und eines lecken und durchlässigen Randes [4]) ist also eine conditio sine qua non davon, daß das Subjekt plötzlich bekehrt wird“; und fährt fort: „Fragt aber ein Christ mich als Psychologen, ob die Verweisung eines Phänomens auf ein unterbewußtes Selbst nicht ganz den Gedanken der direkt wirksamen Gegenwart der Gottheit ausschließe, so habe ich es offen auszusprechen: Als Psychologe sehe ich nicht, wie so es nötig sein sollte.“ [5])

---

[1]) „. . . genuine child of God“ p. 238.

[2]) „There lies the mechanism logically to be assumed“ p. 235.

[3]) „We should look, there fore, for its source in the Subject's subconscious life“ p. 235.

[4]) „. . . of a leaky and pervious margin . . .“ p. 242.

[5]) p. 242.

„Es ist logisch denkbar,[1]) daß, wenn es überhaupt höhere geistige Mächte gibt, die direkt auf uns einwirken können, eben dieser unser Besitz an einer unterbewußten Region die psychologische Bedingung ihres So-Einwirkens sein möchte und allein uns den Zutritt dazu ermöglichte.“[2]) „Es könnte sein, daß der Lärm des Tages eine Tür schlösse, die das Traumleben der unterbewußten Region halb oder ganz offen ließe.“[3])

Es könnte sein? Aber wer nun über das träumerische Unterbewußte nicht verfügte, und es waren ja nur wenige, bei denen es sich bisher entdecken ließ: ist er ausgeschlossen von der Einwirkung Gottes, seinem Aufsehen und Fürsehen, seiner Hut und seiner Huld? Das wäre eine Exemtion, die die Weltregierung überhaupt gefährdete. Und Gott, der Geist ist, bedarf einer unterbewußten Region, um sich dem Menschengeist zu offenbaren oder auf ihn einzuwirken? Und dem Menschengeist wird die Offenbarung zuteil, ohne daß er sich dessen bewußt ist? Er bleibt frei auch der Gottesoffenbarung gegenüber. Er kann sich ihr erschließen oder verschließen, sie empfangen oder verschmähen. Und nur wenn er sich ihr öffnet, kommt und kann sie bei ihm zustande kommen. Das ist Anbetung in Geist und Wahrheit, und das fordert sie: Freie bewußte überzeugte Selbsthingabe dem Willen und Wirken Gottes gegenüber, aber nicht ein unterbewußtes, willenloses, traumhaftes Innewerden von Gottes Willen und Wegen, das ein ethisches Verhalten ihm gegenüber ausschließen würde.

James schreibt, nachdem er Adolphe Monod's Bericht über seine Bekehrung im Sommer 1827 in Neapel aus „La vie“ und einem Brief in „Souvenirs de sa vie“ kombiniert wiedergegeben hat: „In der äußersten Niedergeschlagenheit vermag das Selbst, das bewußt ist, absolut nichts zu tun.“[4]) Freilich nichts, als sich an den zu wenden, der ihm helfen kann. Aber dessen bedarf es.

---

[1]) „. . . it is logically conceivable . . .“ p. 242.

[2]) „. . . which alone should yield access to them . . .“ p. 242.

[3]) „The hubbub of the waking life might close a door which in the dreamy Subliminal might remain ajar or open“ p. 242.

[4]) „In the extreme of melancholy the self that consciously is can do absolutely nothing“ p. 244.

Ohne daß es das tut, kann ihm nach protestantischer Überzeugung nicht geholfen werden. Und tun kann es das nur im Vollbewußtsein dessen, was es bittet.

Das tat auch Monod: „Das lernte ich zuletzt aus Not.“ [1]) „Ich glaubte zum erstenmal in meinem Leben an diese Verheißung ...“ „Ich verzichtete damals auf alles Verdienst, alles eigene Vermögen, gab alle meine persönlichen Hilfsquellen auf, ... ich ging nach Hause und warf mich auf die Knie, ich betete, wie ich nie in meinem Leben gebetet hatte.“ [2])

Das lehrt auch Luther, auf dessen Erklärung des Galaterbriefs 3, 19 und 2, 20 sich James weiter beruft. Was Luther bekämpft, ist „die Meinung des Menschen von seiner eigenen Gerechtigkeit, daß er nicht will ein Sünder, unrein, elend und verdammlich sein.“ Sie hindert Gott, zu seinem eignen, naturgemäßen Werke zu kommen. Deshalb muß er mit dem Gesetz dieses eitle Selbstvertrauen in Stücke schlagen, daß man zuletzt lernt, wie gänzlich verloren und verdammt man ist.[3]) Also das muß man lernen, und das läßt sich nur mit vollem Bewußtsein lernen. „Gott ist der Gott der Demütigen.“ „Seine Natur ist, die Blinden sehend zu machen, die gebrochenen Herzen zu trösten, die Sünder zu rechtfertigen, die sehr Hoffnungslosen zu retten.“ [4]) Also so innerlich zu werden, dessen bedarf's, wenn uns geholfen werden soll, nach Luthers Lehre und eigenem Erlebnis. Und das heißt, sich bekehren. Um diesen inneren Wandel der Gesinnung handelt es sich. Darauf kommt's an.

Dieser Hauptsache gegenüber treten alle eventuellen irgendwie konstatierten Begleiterscheinungen gewöhnlicher oder ungewöhnlicher Art durchaus zurück. Nicht sie, sondern der innere Wandel, die grundsätzliche Sinnesänderung von der Sünde ab zu Gott hin, macht die Bekehrung aus. Und doch sind es eben diese gelegentlichen Begleiterscheinungen, wenn es wirklich solche sind, auf die hin man an eine unterbewußte Vorarbeit denkt. Wenn

---

[1]) „I learned at last from necessity“ James p. 244.

[2]) „. . . as I never yet prayed in my life“ p. 244.

[3]) „. . . that she — this beast with her vain confidence — may so learm at length by her own misery that she is utterly forlorn and damned“ p. 245.

[4]) „God is the God of the humble, . . . and his nature is to give sight to the blind . . .“ p. 245.

der amerikanische Psycholog Professor A. Coe[1]) die Fälle von 77 Bekehrten auf ihre hypnotische Empfänglichkeit und automatischen Äußerungen als hypnagogische Halluzinationen, wunderliche Impulse, religiöse Träume untersucht: so kommt er von dem Ergebnis dieser Analyse aus zu dem Schlusse, dasselbe bestätige in auffallender Weise die Ansicht, daß plötzliche Bekehrung mit dem Besitz eines aktiven unterbewußten Selbst zusammenhänge.[2])

Ich meine, daß diese Analyse das Wesen der Bekehrung, den inneren Wandel, weder erreicht noch hat erreichen können.

Aber auch von der behaupteten unterbewußten Vorarbeit aus wäre nicht zur Bekehrung zu kommen. „Wenn", sagt James,[3]) „das neue Zentrum der persönlichen Energie sich unterbewußt so weit entwickelt hat, daß es eben im Begriff ist, sich zu entfalten, dann gilt es einzig für uns: Die Hände davon! Es muß ohne Hilfe aufbrechen." [3]) Bekehrung kommt so nirgends zustande, nie von selbst, ohne unsere Mitwirkung, ohne unsere ernstlich wirksamste Beteiligung, ohne die letztlich entscheidende Arbeit an uns selbst — zur Sinnesänderung. Es gibt keine ohne uns, ohne daß wir sie wollen, mit allem Ernste erstreben und im heißen Kampfe den Anfechtungen gegenüber behaupten.

Heiligkeit.

Aber selbst in diesem Kampfe sieht James noch einen Spielraum für das Unterbewußte. Nur wenige Leute, welche nicht ausdrücklich darauf geachtet haben, werden gewahr, wie ununterbrochen diese Hemmung auf uns wirkt. „Der Einfluß ist so unaufhörlich, daß er unterbewußt wird." [4]) Aber auch der Sieg

---

[1]) „The spiritual life." New York 1900.

[2]) „. . . that sudden conversion connected with the possession of an active subliminal self" p. 240.

[3]) p. 210: „When the new centre of personal energy has been subconsciously incubated so long as to be just ready to open into flower, „hands off" is the only word for us, it must burst forth unaided!"

[4]) „The influence is so incessant that it becomes subconscious" p. 261. Lecture XI, XII and XIII Saintliness p. 259—325.

erscheint James so. Schnelle Befreiung von alten Antrieben und Neigungen erinnern ihn so stark an das, was als das Resultat hypnotischer Suggestion beobachtet gilt, daß es ihm schwer wird, nicht zu glauben, daß unterbewußte Einflüsse den entscheidenden Teil an diesem plötzlichen Wechsel des Herzens haben, ganz wie im Hypnotismus.[1]) Er beruft sich auf reichliche Heilungen durch Suggestion von eingewurzelten schlechten Gewohnheiten, die der Patient auf dem gewöhnlichen moralischen und physischen Wege nicht losgeworden war, nach wenigen Sitzungen laut der Kurlisten.[2])

„Wenn die Gnade Gottes wunderbar wirkt, dann wirkt sie vermutlich durch die unterbewußte Tür. Aber wie etwas in dieser Region wirkt, ist noch unerklärt." [3]) Und wir werden gut tun, jetzt dem Prozeß der Verwandlung insgesamt Lebewohl zu sagen, als einem noch tiefen psychologischen oder theologischen Geheimnisse,[4]) sagt James, und unsere Aufmerksamkeit den Früchten des religiösen Standes zuzuwenden, nicht der Frage, auf welchem Wege sie hervorgebracht worden sind.[4])

Als Kollektivname für die reifen Früchte der Religiosität in einem Charakter gilt ihm „Heiligkeit". Heilig ist der Charakter, für den geistliche Bewegungen den ständigen Mittelpunkt der persönlichen Energie bilden.[4])

Die Empfindung der Gegenwart einer höheren und freundlichen Macht erscheint ihm der Grundzug des geistlichen Lebens zu sein.[5]) Die Furcht im Leben hört auf, das ganz unbeschreibliche und ebenso unerklärliche Gefühl einer inneren Sicherheit wird erfahren. Man befindet sich in einem Gemütszustande, gleich bereit, Glück wie Leid zu begegnen.[6])

Aber auch ohne irgend einen bestimmt religiösen Anklang haben wir alle Momente, sagt James, wo uns das ganze Leben mit Freundlichkeit zu umgeben scheint, im Wald und auf den Bergen, in gesunden und jungen Jahren.[5])

---

[1]) p. 269. 270: „just as they do in hypnotism."

[2]) p. 270.

[3]) p. 270.

[4]) „. . . leaving it, if you like, a good deal of a psychological or theological mystery . . ." p. 270.

[5]) p. 274.

[6]) „. . . equally ready to be safe or to meet with injury" p. 275.

Die Barmherzigkeit und Bruderliebe, übliche Früchte der Heiligkeit, haben immer als wesentlich religiöse Tugenden gegolten und stimmen freilich mit dem Glauben an Gott, den Vater, vortrefflich, aber ebenso mit jeder anderen Anschauung, die das Menschengeschlecht von allgemeinen Ursachen abhängig denkt.[1]) Wir finden sie im Stoicismus, im Hinduismus und im Buddhismus im denkbar höchsten Grade.[1])

Gleichmut, Empfänglichkeit und Friede scheinen gewöhnliche Resultate des Glaubens zu sein,[2]) die Ergebung wirft die Bürde — auf Gott. Aber Gemütskur, Theosophie, Stoicismus, gewöhnliche Nerven-Hygiene[3]) bestehen nicht weniger nachdrücklich darauf als das Christentum; und diese Stimmung kann mit jedem spekulativen Glauben in die engste Verbindung treten.[4])

Genau das, was die Christen „Sammlung" nennen, die weder in Angst ist im Hinblick auf die Zukunft noch in Qual über das, was der Tag bringt.[5])

Als weiteres Symptom der „Heiligkeit" gilt die Reinheit des Lebenswandels.[6]) Aus Liebe zu Gott entsteht ein Eifer, zu opfern, was seiner unwürdig ist. Die asketischen Formen, die er annimmt, sind oft rührend, wie z. B. bei den Quäkern, George Fox laut seines Journals, Thomas Elwood, dem zeitweiligen Sekretär von John Milton, nach seiner Autobiographie,[7]) John Woolman in seinem Diarium. Die Skrupulosität kann aber auch ins phantastische Extrem überboten werden. Psychologisch kann die Askese keineswegs nur religiös, sondern sehr verschieden motiviert sein.

Lediglich als Äußerung der Abneigung gegen zu große Gemächlichkeit.[8]) Als Frucht der Liebe zur Reinheit, die eine Aversion einschließt gegen Sinnliches. Als Krankheitserscheinung

---

[1]) „. . . but they harmonize with all reflection what ewer upon the dependence of mankind on general causes" p. 279.

[2]) p. 285 und p. 289.

[3]) „. . . ordinary neurological hygiene . . ." p. 289.

[4]) p. 289.

[5]) „. . . what is called „recollection . . ." never anxious about the future, nor worry over the outcome of the day" p. 289.

[6]) „. . . Purity of life . . ." p. 290.

[7]) The history of Thomas Elwood, written by Himself, London 1885, p. 32—34. James p. 294.

[8]) „. . . disgusted with too much ease . . ." p. 296.

psychopathischer Personen, wie sie der deutsche Mystiker Suso im 14. Jahrhundert in seiner in der dritten Person geschriebenen Selbstbiographie berichtet. Er sinnt auf immer neue Mittel sich zu — quälen. Es sind gewisse Personen, in denen der asketische Trieb dazu Anlaß gibt [1]) und auch besondere Formen annimmt. [2])

In der katholisch kirchlichen Heiligkeit werden drei niedere Zweige der Askese als unentbehrlich zur Vollkommenheit gefordert, neben der bereits mehr erwähnten Keuschheit: Gehorsam und Armut.

In dem Gehorsam opfert der Mensch seine zwei kostbarsten Güter, seinen Intellekt und seinen Willen, sein eventuell besseres Wissen und Vermögen. Das ist Gott gegenüber begreiflich, und lediglich unter diesem Gesichtspunkt nimmt ihn die katholische Kirche in Anspruch. Menschen gegenüber ist er im Sinne unbedingter Unterwerfung unwürdig und wird zumal von dem mitlebenden Geschlecht so empfunden. Freie Unterordnung in Ehren. Ohne sie kann kein Gemeinwesen bestehen und gedeihen. Aber unbedingte Unterwerfung gefährdet, meine ich, den, der sie sich aufzwingen läßt, sowie den, der sie auferlegt. Gleichwohl ist sie keine Seltenheit, und das will psychologisch erklärt werden.

Das nicht geistliche Leben unseres 20. Jahrhunderts, sagt auch James, schlägt diese Tugend nicht eben hoch an. Die Pflicht des

---

[1]) „. . . to which the ascetik impulse will in certain persons give rise“ p. 310.

[2]) Wie etwa, wie ich hinzufüge, bei den Mitgliedern des Trappisten-Ordens, die es sich zur Pflicht gemacht haben, das ganze Leben außerberuflich zu schweigen. Ursprünglich hatte der französische Gründer, Priester de Rancé, es auf eine Reform der Benediktiner abgesehen. Früher selbst Ausschweifungen ergeben, verirrt sich seine Reaktion zu dieser altorientalischen Art der Askese. Seit 1616 Abt vom Kloster La Trappe führt er sie als Regel ein. Singen, Beten, Messelesen, den Gruß untereinander: „Memento mori“: darüber hinaus bleibt ihr Mund stumm. Doch in Bosnien unweit der Kreisstadt Banjaluka am Fuße eines Berges haben sich Trappisten 1868 angesiedelt, ganz überwiegend deutsche Mönche und Brüder, die ein überaus wohltätiges Leben führen. Sie kleiden, ernähren und unterrichten in dem Bereich der Volksschule soviel Kinder als sie, Brüder und Mönche, sind, unentgeltlich. Sie verteilen jeden Mittag warme Speisen, Öl und Salz, alljährlich 2—3 Waggons Maismehl, und beherbergen jeden, der obdachlos zu ihnen kommt, drei Tage und Nächte, alles unentgeltlich.

Einzelnen, seine Führung selbst zu bestimmen, die Verantwortung dafür, von ihren Folgen selbst Nutzen zu ziehen oder Schaden zu erleiden, scheint vielmehr eins unserer am besten eingewurzelten sozialen Ideale im Protestantismus von heute zu sein. [1]) So sehr, daß es schwer ist, zu verstehen, wie Menschen im Besitz eines eigenen inneren Lebens jemals dazu haben kommen können, die Unterwerfung ihres Willens unter den einer anderen endlichen Kreatur für empfehlenswert anzusehen.[1]) Ich bekenne, sagt James, daß es mir als etwas Geheimnisvolles [1]) erscheint. Doch entspricht es augenscheinlich einem tiefen Bedürfen vieler Menschen, und wir müssen unser Bestes tun, es zu verstehen.[1])

Faktisch mag diese Unterwerfung auf den verschiedenen Gebieten des Gemeinschaftslebens aus Weichheit und Feigheit, aus Mangel an Widerstandskraft und im Interesse des Fortkommens geschehen. Man gibt, um dafür zu empfangen nach der Do-ut-des-Theorie; oder um die Entscheidung und eventuell die Verantwortung von sich auf andere abzuwälzen. Die Armut opfert den äußeren Besitz; und als Opfer in der Nachfolge Christi etwa ist sie verständlich, wenn auch keineswegs geboten. Aber „die Fakire der Hindus, die buddhistischen Mönche und die mohammedanischen Derwische sind mit den Jesuiten und Franziskanern einig in der Verherrlichung der Armut als des menschenwürdigsten Standes," [2]) und „zu allen Zeiten sowie in allen Religionen gilt sie als Zierde eines heiligen Lebens." [3]) Ein weiteres Beispiel paradoxer Askese, da doch der Eigentumstrieb dem Menschen innewohnt. Und doch lassen sich auch hier Motive nennen, welche die Erscheinung verständlicher machen.

Die Freiheit vom Besitz und die Unabhängigkeit davon ist von der fahrenden Ritterschaft und den Tempelherren nicht unterschätzt worden,[4]) und die innere Erhabenheit darüber, ich meine,

---

[1]) „. . . one of our best rooted contemporary Protestant social ideals." „. . . to think the subjection of its will to that of other finite creatures recommendable." „. . . something of a mystery." „. . . profound interior need of many persons" p. 311.

[2]) p. 317.

[3]) p. 315.

[4]) „This ideal of the well-born man without possessions was embodied in knight-errantry and templardom" p. 318.

ein vielleicht vielfach erstrebtes Ziel. Der Besitz kann uns zur Fessel und zum Fallstrick werden, und dann ist die Armut besser als solch ein Reichtum.

* * *

Der Wert der Heiligkeit[1]) kann nur auf Grund der Erfahrung beurteilt werden. Es ist die Stimme der Erfahrung in uns, welche alle Götter richtet und verurteilt, die uns auf dem Weg zum Fortschritt hindern.[2]) Der Erfahrung im weitesten Sinne. „Wenn wir nur vernünftige Wahrscheinlichkeit beanspruchen, so ist das so viel als Menschen, welche die Wahrheit lieben, je zu haben hoffen dürfen.“ [3]) „Wohl sicherlich wird es mehr sein, was wir hätten hoffen können, wenn wir uns nicht bewußt wären, dem Irrtum ausgesetzt zu sein.“ [3])

Die empirische Methode[4]) ist es, die William James einschlägt.[5]) Er geht nicht mit unseren festen Difinitionen über den Menschen und seine Vollkommenheit, nicht mit unseren positiven Dogmen über Gott an seine Aufgabe.[6]) Die Vollkommenheit des Menschen wäre die Erfüllung seines Lebenszwecks und dieser die Vereinigung mit seinem Schöpfer. Diese könnte erreicht werden entweder aktiv, durch Handeln, oder purgativ, durch Reinheit, oder kontemplativ, durch Sinnen. Eine bewundernswert bequeme Methode.[7]) Nein. Er sammelt die Erfahrungen an und für sich,[8]) nicht in Verbindung mit einem besonderen theologischen System, und schließt aus einer Menge von Einzelurteilen über den Wert dieser oder jener Erfahrung auf die Religion, die ihre Früchte bewähren oder — verurteilen.[9])

---

[1]) „The value of saintliness.“ Lectures XIV und XV p. 326—378.

[2]) „It is the voice of human experience within us, judging and condemning all gods that stand athwart the pathway along which it feels it self to be advancing“ p. 330.

[3]) p. 332.

[4]) „. . . the empirical method . . .“ p. 327.

[5]) Vgl. die erste Vorlesung: „Religion and Neurology“ p. 1—25.

[6]) p. 326.

[7]) „. . . so admirably convenient a method as this . . .“ p. 326.

[8]) „We have merely to collect . . .“ p. 327.

[9]) „. . . decide that on the whole one type of religion is approved by its fruits, and another type condemned“ p. 327.

Bei diesen Beurteilungen sind unsere allgemeinen philosophischen Einsichten, unsere Instinkte und unser gesunder Menschenverstand unsere einzigen Führer.[1])

Freilich wird sich so eine gewisse Verschiedenheit der Urteile[2]) nicht vermeiden lassen. Auch erscheint es unlogisch, religiöse Früchte nach lediglich menschlichen Maßstäben zu schätzen. Ganz abgesehen davon, ob der betreffende Gott wirklich existiert. Existiert er, dann müssen alle Veranstaltungen der Menschen, seinen Wünschen zu entsprechen, notwendig vernünftige Früchte seiner Religion sein. Nur wenn er nicht existierte, würden sie unvernünftig sein. Und insofern, bekennt James offen, will und kann auch er nicht auf die Theologie verzichten, als er gewisse Typen der Gottesvorstellung ganz unbedingt von vornherein als Mißglauben ausscheidet. Die Einsichten, die Instinkte und der gesunde Menschenverstand, seine Führer, beurteilen gewisse Gottesvorstellungen als abscheulich.[3])

Aber eben diese seine Führer, die letztlich entscheiden, sind selbst Früchte einer empirischen Entwicklung.[4]) Nichts ist eindrucksvoller[5]) als die Veränderung, welche die Jahrhunderte in dem moralischen und religiösen Ton nach Maßgabe der Einsicht der Menschen in die Natur und ihren fortschreitenden sozialen Einrichtungen zuwege gebracht haben.

Zweifellos haben etwas später historische Ereignisse eine Rolle gespielt, aber der ursprüngliche Faktor in der Fixierung der Gottesvorstellung muß immer psychologischer Art gewesen sein. Der jeweilige Gott war den Begründern des Kultus persönlich etwas wert.[6]) Sie konnten ihn gebrauchen.[7]) In jedem Fall wählten sie ihn um des Wertes der Güter willen, die er ihnen zu gewähren schien.[7]) Sobald diese Früchte wertlos zu werden schienen, in Konflikt gerieten mit unentbehrlichen menschlichen

---

[1]) „. . . our general philosophic prejudices, our instincts, and our common sense are our only guides" p. 327.

[2]) „. . . we shall never escape complicity with that qualification" p. 327.

[3]) „. . . abhorrent" p. 328.

[4]) „. . . of an empirical evolution" p. 328.

[5]) „. . . more striking . . ." p. 328.

[6]) „. . . worth something to them personally . . ." p. 329.

[7]) „They could use him" p. 329.

Idealen oder andere Werte zu sehr durchkreuzten; sobald als sie ihnen kindisch, verächtlich oder unmoralisch erschienen, geriet die Gottheit in Mißkredit und wurde in kurzem vernachlässigt und vergessen. So ist es von den Tagen der Griechen und Römer bis heute gewesen. Wie uns die Chinesen beurteilen und wir sie, so wird das nachkommende Geschlecht uns beurteilen. Sobald wir aufhören, das zu bewundern oder zu billigen, was unser Gottesbegriff aussagt, halten wir schließlich diese Gottheit für unglaublich.[1])

„Was ich vorschlage, ist kurz, ‚Heiligkeit' vor das Forum des gesunden Menschenverstandes zu stellen, menschliche Maßstäbe zu Hilfe zu nehmen, um zu entscheiden, inwieweit das religiöse Leben sich selbst empfiehlt." Soweit das der Fall ist, sind eben damit irgendwelche theologische Glaubensvorstellungen, aus denen es wächst, beglaubigt. Soweit es nicht der Fall ist, werden sie eben dadurch diskreditiert und alle Grundsätze des Handelns ohne Beziehung auf irgend einen menschlichen Zweck.[2]) In Anwendung der Ausscheidung des menschlich Untauglichen und des Überlebens des menschlich Passendsten auf das Gebiet des religiösen Glaubens. Keine Religion hat sich in der langen Zeit auf einem anderen Weg eingeführt oder bewährt. Religionen haben sich selbst beglaubigt. Sie haben verschiedenen vitalen Interessen, welche sie herrschend vorfanden, gedient. Wenn sie andere Interessen zu sehr verletzen oder andere Glaubensweisen aufkommen, welche denselben Interessen besser dienen, wurden die bisherigen verdrängt." [3])

Der Interessen waren immer viele und die Prüfungen niemals strenge. So ist der Vorwurf der Unbestimmtheit[3]) und Subjektivität, der vollkommen begründet sich gegen die empirische Methode erhebt,[3]) ein Vorwurf, der das ganze menschliche Leben nicht minder trifft. Keine Religion hat jemals ihren Einfluß apodiktischer Gewißheit verdankt.

Und der systematische Skeptizismus, den man im Gefolge der empirischen Methode sieht? Ist die dogmatische oder scholastische Theologie in betreff der Tatsächlichkeit weniger bezweifelt worden,

---

[1]) p. 329. [2]) p. 331.

[3]) „. . . can with perfect legitimacy be addressed to be empirical method . . ." p. 331. — „the reproach of vagueness and subjectivity and ‚on the whole'-ness" p. 331.

weil sie den Anspruch erhebt, unzweifelhaft richtig zu sein? Und wenn nicht, würde sie an Wahrhaftigkeit verlieren, wenn sie anstatt absoluter Sicherheit nur vernünftige Wahrscheinlichkeit für ihre Schlüsse beansprucht? [1])

Von dem Autoritätsglauben, für den es unerschütterliche Gewißheit nur auf Autorität hin gibt, rechnet James freilich selbst nicht auf Zustimmung und begehrt sie nicht.

Die andere Frage, ob bei der Verschiedenheit der Beurteilung religiöser Phänomene alle Menschen eine und dieselbe Religion haben können,[2]) beantwortet er dahin, daß die verschiedenen inneren Bedürfnisse die einen mehr in eine Religion des Trostes, die anderen in eine des Schmerzes [3]) verweisen werden. Doch verzweifelt James nicht an der Wahrheit selbst. Zwar glaubt er nicht, daß wir oder irgendwelche andere Sterbliche die Wahrheit in Fragen der Religion absolut unverbesserlich erreichen, aber er glaubt so sehr, wie irgend ein anderer, daß wir ihr immer näher kommen können, und hofft alle seine Hörer auf den rechten Weg dazu noch vor Schluß seiner Vorlesungen zu bringen. Bis dahin, bittet er, möchten sie sich nicht unwiderruflich gegen den Empirismus verschließen, den er behaupte.[4])

Ich kann nur bestätigen: „Nicht unwiderruflich.“ Nein. Das wäre verkehrt. Auf die empirische Kontrolle ist nicht zu verzichten. Aber als Methode reicht der Empirismus allein nicht aus; wo es sich um das religiöse Gebiet handelt, am allerwenigsten. Freilich muß sich eine Religion selbst beglaubigen, wenn sie sich einführen und halten soll. Aber diese Beglaubigung ist eine letztlich innerliche, die sich nicht nur unter Umständen aller Empirie gegenüber behauptet, sondern deren Eigenart es geradezu ist, sich über sie zu erheben.

Auch die Autorität versagt und hält für die Dauer wenigstens nicht vor, wo diese spezifisch innerliche Selbst-Beglaubigung ausbleibt.

---

[1]) „. . . reasonable probability . . .“ p. 332.

[2]) „Ought all men to have the same religion?“ p. 333.

[3]) „. . . some may really be the better for a religion of consolation and reassurance, whilst others are better for one of terror and reproof?“ p. 333.

[4]) p. 335.

Vor dem Forum des gesunden Menschenverstandes empfiehlt sich eben das religiöse Leben zunächst gar nicht, und in gewissem Sinne bleibt es mit ihm immer auf dem Kriegsfuße.

Als menschlich tauglich erscheinen und erweisen sich die mannigfachen zur Geltung kommenden und in Geltung bleibenden Religionen in der Regel nicht und behaupten sich doch durch Zeiträume hindurch, welche den großartigsten Wechsel der kulturellen und zivilisatorischen Situationen einschließen. Daß neue Anschauungen und Interessen auf anderen Gebieten des Menschenlebens die bisherige Glaubensweise verdrängen, dem widerspricht der Buddhismus sogut wie das Christentum, der Theismus sowohl wie der Pantheismus. Sie reichen neben- und miteinander aus längst vergangenen Tagen bis in die unseren hinein, ihren Anhängern unverloren und in ihren Grundgedanken identisch. Das Überleben des Passendsten vor dem gesunden Menschenverstande und im Hinblick auf das, was ihm tauglich erscheint, bestätigt die Religionsgeschichte nicht. In Kraft eigener Entwicklung ist keine Naturreligion zu einer ethischen Geistesreligion geworden. In ihren Kreisen haben sich die abweichendsten Formen und Typen des religiösen Lebens in dem beständigen Umsatz und Ersatz bisheriger Interessen erhalten. Und es ist mehr als fraglich, ob die psychologische Beobachtung bis in die Tiefen zu dringen vermag, in denen es liegt, warum das geschah und immer weiter geschieht.

Freilich „hat keine Religion jemals ihren Einfluß apodiktischer Gewißheit verdankt" in dem Sinne, daß sich der gesunde Menschenverstand von ihr als Wahrheit hätte überzeugen lassen und überzeugen müssen. Aber diese Möglichkeit schließt der Begriff der Religion überhaupt aus. Was sich mit den Mitteln des Verstandes als wahr jedem Vollsinnigen beweisen läßt, ist nicht Gegenstand des Glaubens, sondern des Wissens.

Jede Religion nimmt zwar auch für ihre Glaubensaussagen apodiktische Gewißheit in Anspruch, aber eine Gewißheit, für die es nur eine innere Beglaubigung gibt, wie sie sich nur dem Empfänglichen erschließt. Diese Gewißheit ist für den, dem sie aufgegangen ist, schlechthin apodiktisch und unüberbietbar von irgend einer anderen Art des Gewißwerdens. Und keine Religion ist entstanden und könnte bestehen, die nicht so gewisse Gläubige hätte. Daß andere sie bezweifeln, erschüttert sie nicht. Sie sieht

darin nicht einen Abbruch an ihrer Wahrhaftigkeit, sondern einen Mangel an Aufgeschlossenheit auf seiten dessen, der zum Glauben nicht kommt.

Wollte sie aber anstatt absoluter Sicherheit nur vernünftige Wahrscheinlichkeit für ihre Schlüsse beanspruchen, so würde sie gar nicht zustande kommen. Eine Religion mit nur vernünftiger Wahrscheinlichkeit ist lebensunfähig. Auf bloße Wahrscheinlichkeiten hin bringt niemand die Opfer, die sie fordert, wagt niemand sein Leben und hofft niemand über seinen Tod hinaus.

Mit dieser apodiktischen, absoluten Gewißheit jedes religiösen Glaubens hängt es folgerecht zusammen, daß er keinen anderen als ebenso wahr, als ebenso richtig, als ebenso heilbringend ansehen kann; daß jeder lebendige Glaube es als religiöse Pflicht empfindet, sich auszubreiten, Mission zu treiben. Ohne die unerschütterliche Überzeugung: „Es ist in keinem anderen Heil" kann keiner leben.

Aber wir hören erst weiter, wie James es sich denkt, und begleiten ihn auf dem Wege, den er uns vertrauensvoll führt.

Es handelt sich nicht um kirchliche Institutionen. Die religiöse Erfahrung, die studiert werden soll, lebt sich in der Brust des Einzelnen aus. Eine echte religiöse Erfahrung erster Hand, wie die etwa von George Fox,[1]) pflegt denen, die ihre Zeugen sind, als Heterodoxie zu gelten.[2])

Die Niedrigkeiten, welche der Religion gewöhnlich zur Last gelegt werden, sind so in den meisten Fällen ihr nicht zuzurechnen, sondern dem bösen Geist der korporativen Herrschsucht, ihrem praktischen Partner. Die Scheinheiligkeiten fallen meist ihrem intellektuellen Partner aufs Konto, dem Geist dogmatischer Herrschsucht, der Leidenschaft, das Gesetz in der Form eines absolut abgeschlossenen theoretischen Systems niederzulegen.[2]) Der kirchliche Geist ist im allgemeinen die Summe von diesen beiden Geistern der Herrschsucht, urteilt James, und er bittet, die Erscheinungen

[1]) p. 335. 336.
[2]) 337.

bloßer Zunft= oder Korporations=Psychologie[1]) nicht mit den Äußerungen des rein innerlichen Lebens zu konfundieren, denen ausschließlich die Untersuchung gilt. Aber allerdings sind diese selbst, wie alle menschlichen Werke, der Korruption durch Überbietung ausgesetzt.[2]) Der gesunde Menschenverstand muß sie beurteilen. Alle heiligen Eigenschaften können vom rechten Weg abirren: Die Liebe zu Gott, die Reinheit, die Mildtätigkeit, die Askese.

Selbst die Andacht[3]) kann zum Fanatismus werden, die Treue sich zum krankhaften Extrem steigern; die Liebe zu Gott zum Ausschluß aller praktischen menschlichen Interessen, welcher, wenn auch unschuldig genug, doch zu einseitig ist, um bewundert zu werden. Ein beschränkter Geist hat nur für eine Art von Liebe Raum. Wenn die Liebe zu Gott Besitz nimmt von solch einem Geist, treibt sie alle menschliche Liebe und menschlichen Bedürfnisse aus. Für solch eine süße Überbietung der Devotion gibt es kein englisches Wort. James möchte sie eine theopathische Stimmung nennen.[4])

Auch das Reinheitsbestreben kann bis zur Isolierung vom Pflichtenkreis des Lebens überboten werden. Die Reinheit ist nicht das eine Einzige, des es bedarf. Sie darf nicht sich den täglichen Obliegenheiten der Familie und des Berufs entziehen.[5])

Selbst die Barmherzigkeit kann sich an eine falsche Adresse wenden; und nur wenn die drei Faktoren, die bei der Handlung in Frage kommen, der Handelnde, die Ausführung und der Empfänger, zusammenstimmen, kann das Verhalten abstrakt vollkommen sein.[6])

---

[1]) . . . never to confound the phenomena of mere tribal or corporate psychology . . . with those manifestations of the purely interior life . . ." p. 338.

[2]) „. . . religious phenomena, like all other human phenomena, are subject to the law of the golden mean" p. 339.

[3]) „Devoutness" p. 340.

[4]) „Fanatism is found only where the character is masterful and aggressive" p. 343.

[5]) „. . . it is better that a life should contract many a dirt-mark, than usefulness in its efforts to remain unspotted" p. 354.

[6]) „Perfect conduct is a relation between three terms: the actor, the objects for which he acts, and the recipients of the action" . . . all three terms, intention, execution and reception, should be suited to one another" p. 355.

Die Mächte der Finsternis haben die Tugenden der Liebe, der Barmherzigkeit und des Nicht-Widerstehens systematisch ausgenützt.[1]) Die ganze moderne Armenpflege ist die Folge davon, daß das einfache Almosengeben sich als fehlerhaft erwies. Die ganze Geschichte der konstitutionellen Regierungsform ist ein Kommentar für die Vortrefflichkeit davon, daß man dem Bösen Widerstand leistet; daß, wenn man auf den einen Backen geschlagen worden ist, man wieder schlägt und nicht den anderen Backen auch hinhält.

Im allgemeinen wird es ganz richtig sein, ungeachtet der Lehre des Evangeliums, der Quäker, Tolstojs, Feuer mit Feuer zu bekämpfen, Usurpatoren niederzuwerfen, Diebe einzuschließen, Landstreicher und listige Betrüger auszuweisen.

Und doch wäre die Welt auf diese Methoden des harten Kopfes, des harten Herzens und der harten Faust ausschließlich beschränkt; wäre nie einer bereit, dem Bruder zu helfen und erst nachher ausfindig zu machen, ob er es wert war: selbst der Gedanke ist unerträglich. Wäre nie einer bereit, das ihm persönlich widerfahrene Unrecht in Mitleid gegen den, der es ihm antat, zu vergessen; lieber manchesmal getäuscht zu werden als immer im Argwohn zu leben, lieber die Menschen mit Wärme und, wie es das Gefühl eingibt, zu behandeln, als nach allgemeinen Regeln der Klugheit: die Welt würde unendlich viel schlimmer sein, als die ist, in der wir leben. Die mitleidige Gnade für einen wann immer kommenden Tag, an dem die goldene Regel zur Natur geworden ist,[2]) würde dann von der Perspektive unserer Vorstellungen gestrichen sein.[2])

Die Heiligen, die auf diesem Wege sind, können mit ihrer übertriebenen Menschenfreundlichkeit prophetisch wirken. Ja unzähligemal haben sie sich so erwiesen. Indem sie die, mit denen sie zusammentrafen, ungeachtet ihrer Vergangenheit und alles Anscheins als würdig behandelten, haben sie sie angespornt, würdig zu werden, wunderbar umgewandelt durch ihr glänzendes Beispiel und den Appell ihrer Erwartung.

Die von ihnen geübte Menschenliebe wird eine echt schöpferisch soziale Kraft. Sie bringt einen Tugendgrad zustande, den sie

[1]) „. . . have systematically taken advantage of them" p. 356.

[2]) „The tender grace . . . of a day yet to be born somehow, with the golden rule grown natural . . ." p. 356.

allein für möglich hält. Die Heiligen sind Urheber und Förderer guter Gesinnung.[1]) Sie zeigen den Weg und sind Vorboten.[2]) Die Welt folgt ihnen noch nicht. Aber es ist nicht möglich, so niedrig gesinnt zu bleiben, wie wir es von Natur sind, wenn sie uns vorangegangen sind. Ein Feuer entzündet ein anderes.[3])

Wir haben kein Recht, von menschlichen Krokodilen und Boa-Konstriktors als ausgemacht unverbesserlichen Wesen zu reden. Wir kennen nicht die viel verschlungenen Wege der Persönlichkeit. Die Möglichkeiten der Entfaltung im menschlichen Seelenleben sind unermeßlich.[4])

Niemand, der nicht willens ist, es mit der Liebe zu versuchen, mit dem Nichtwiderstreben, wie es der Heilige immer ist, kann sagen, ob diese Methode Erfolg hat oder nicht.[3]) Hat sie Erfolg, so ist es ein viel einflußreicherer als Gewalt und weltliche Klugheit.[3]) Dieser praktische Beweis, daß weltliche Klugheit unter Umständen unversehrt überschritten werden kann, ist des Heiligen magische Gabe an das Menschengeschlecht.[5])

Mag es also immerhin für den Augenblick betrachtet den Eindruck machen, als sei er ein Tor und werde ein Opfer seines Wohltätigkeitsfiebers, aufs Allgemeine gesehen ist seine Liebe für die soziale Entwicklung von vitaler und unentbehrlicher Bedeutung.[6])

Gegen die Übertreibung der Askese lehnt sich das Bewußtsein von heute mehr auf als das frühere Denken. Nur diejenigen haben es nötig, auf weltliche Handlungen zu verzichten, die innerlich noch ihnen verhaftet sind. Aber wie wertlos auch die einzelne Entsagung sein mag, die Absicht, die der Askese im ganzen zu Grunde liegt, ist es nicht. Sie will das Element der wirklichen Verkehrtheit in der Welt, das sich nicht ignorieren noch vermeiden läßt, durch einen Appell an den Heroismus der Seele überwinden und durch Leiden ausfegen.[7])

---

1) „The saints are authors, auctores, increasers, of goodness" p. 357.

2) „. . . forerunners" p. 358.

3) „. . . and without that over-trust in human worth which they show, the rest of us would lie in spiritual stagnancy" p. 358.

4) „. . . unfathomable . . ." p. 357.

5) „. . . the saints magic gift to mankind . . ." p. 359.

6) „. . . vital and essential . . ." p. 358.

7) „. . . cleansed away by suffering . . ." p. 362.

Pein, Unrecht und Tod muß ehrlich begegnet, sie müssen in einem höheren Interesse [1]) überwunden werden. Sonst bleibt ihr Stachel wesentlich ungebrochen. Dies höhere Interesse der Askese ist das wahre Leben. Nicht das, in dessen Geschichte der tragische Tod vorherrscht,[2]) kann das wahre sein. „Im Heroismus, wir fühlen es, ist des Lebens höchstes Geheimnis verborgen." [3]) Wer bereit ist, den Tod zu riskieren, und noch mehr wer ihn heroisch erleidet, den im Dienste erwählten: die Tat weiht ihn für immer nach dem gemeinen Menschenverstand. Er „besitzt Leben im überragenden, im ausgezeichneten Sinne und begegnet am besten den geheimen Forderungen des Universums.[3]) Und das ist die Wahrheit, deren ehrlicher Verfechter die Askese immer gewesen ist. Die Torheit vom Kreuz, so unerklärbar sie dem Verstande ist, hat doch ihre unzerstörbare vitale Bedeutung.[3]) So rechnet James die asketische Richtung zu den tieferen Weisen, das Geschenk des Daseins zu handhaben; dem naturalistischen Optimismus unvergleichlich überlegen. Seine Meinung ist es daher, daß „wir als religiöse Menschen" [4]) nicht zwar die mönchischen Formen, aber doch den heroischen Geist der Askese neu zu beleben und weiter zu pflegen uns angelegen sein lassen sollten. So wider die verweichelnde Verherrlichung des materiellen Luxus und Wohlstandes, wie gegen die verzärtelnde Erziehung von heute. [5])

Freilich ist der Krieg eine Schule für tapferes Leben und Heroismus. Aber unser einziger Schutz gegen Verweichlichung? [6]) James sieht in der freiwillig übernommenen Armut ein moralisches Äquivalent für den Krieg in der sozialen Arbeit,[7]) wie wir's bedürfen.

Besonders unter uns englisch sprechenden Völkern, sagt James, tut es not, daß wieder einmal das Lob der Armut mit aller Kühnheit gesungen wird. Wir sind buchstäblich furchtsam ge-

---

[1]) „. . . in higher excitement . . ." p. 363.

[2]) „. . . the fact of the prevalence of tragic death in this world's history . . ." p. 363.

[3]) p. 364.

[4]) „. . . for us, as religious men . . ." p. 364.

[5]) p. 365.

[6]) „. . . our only bulwark against effeminacy . . ." p. 367.

[7]) „. . . in the social realm . . ." p. 367.

worden, arm zu sein. Wir verachten einen, der es erwählt, arm zu sein, um sein inneres Leben zu vereinfachen und zu erretten.[1])

Wir haben eben die Fähigkeit verloren, uns vorzustellen, was die alte Idealisierung der Armut gemeint haben konnte: Die Befreiung von den materiellen Banden, die unbestochene Seele, den männlichen Gleichmut, die Bezahlung unseres Weges mit dem, was wir sind oder tun, und nicht mit dem, was wir haben; das Recht, unser Leben in irgend einem Augenblick unverantwortlich wegzuwerfen, — die mehr athletische Ausrüstung, kurzum die moralische Fechtergestalt.

Wenn wir von den sogenannten besseren Ständen erschrecken, wie niemals Männer in der Geschichte erschraken, vor materiellen Häßlichkeiten und Mühseligkeiten; wenn wir nicht eher heiraten, als bis wir unser Haus künstlerisch herrichten können und bei dem Gedanken zittern, ein Kind zu haben ohne ein Bankkonto und verurteilt zur Handarbeit: dann ist es Zeit für denkende Männer, gegen einen so unmännlichen und irreligiösen Standpunkt zu protestieren.[2])

Freilich sofern der Reichtum Zeit für ideale Zwecke und für die Verfolgung idealen Strebens gibt, ist er besser als Armut und sollte vorgezogen werden. Aber andererseits frei ist der Mann, für den die Armut keine Schrecken hat. Persönliche Gleichgültigkeit gegen sie würde uns Kraft geben, wenn wir für unpopuläre Sachen uns aufopfern. Wir haben nicht länger nötig, unsere Zungen im Zaum zu halten oder uns zu fürchten, revolutionär oder reformatorisch zu stimmen. Unsere Aktien möchten fallen, unsere Hoffnungen auf Beförderung sich vereiteln, unser Gehalt mag gesperrt werden, unser Klub sich uns schließen: doch, solange wir lebten, würden wir ungestört Zeugnis ablegen, und unser Beispiel würde helfen, unsere Generation frei zu machen. Die Sache würde ihr Kapital bedürfen, aber wir, ihre Diener, würden in dem Verhältnis mächtig sein, in dem wir persönlich mit unserer Armut zufrieden wären.

---

[1]) p. 368.

[2]) „. . . it is time for thinking men to protest against so unmanly and irrelegious a state of opinion" p. 368.

James empfiehlt diesen Gegenstand weiterer ernster Erwägung. Die herrschende Furcht vor der Armut in den gebildeten Ständen ist die schlimmste moralische Krankheit, an der unsere Zivilisation leidet. [1])

Die Frage war, ob die Religion sich durch ihre Früchte insofern selbst beglaubigt, als diese in dem heiligen Charaktertypus zur Darstellung kommen. Einzelne Attribute der Heiligkeit mögen, es ist wahr, zur temperamentlichen Aussteuer gehören und auch bei nicht religiösen Personen sich finden. Aber die ganze Gruppe bildet eine Verbindung, welche als solche religiös ist, denn sie scheint von dem Bewußtsein des Göttlichen als ihrem psychologischen Zentrum auszuströmen.[2]) „Glückseligkeit, Reinheit, Geduld, Strenge gegen sich selbst — das sind glänzende Vortrefflichkeiten,[3]) und die Heiligen zeigen sie unter allen Menschen in dem vollkommensten möglichen Maße. Aber unfehlbar zu Heiligen machen alle diese Eigenschaften noch nicht. Und die Frage bleibt: Sollen wir uns mehr der sichtbaren oder der unsichtbaren Welt anpassen?[4]) Und müssen Anpassungsmittel in dieser sichtbaren Welt Angriff oder Nicht-Widerstreben sein?[4])

Die Frage ist ernst. Denn in gewissem Sinne und in gewissem Grade müssen beide Welten anerkannt, und es muß ihnen Rechnung getragen werden.[5]) Und in der sichtbaren Welt sind beide nötig, Angriff und Nicht-Widerstreben.[5])

Denkt man sich eine Gemeinschaft, in der keine Neigung zum Angriff, sondern nur Liebe und Freundlichkeit herrscht: in eine solche würde der Heilige durchaus passen.[6]) Niemand würde sein „Nicht-Widerstreben" ausnützen. Der Heilige ist also, an und für sich betrachtet, ein höherer Menschentypus als der Angriffslustige, denn er paßt in die denkbar höchste Gemeinschaft.

---

[1]) p. 369.

[2]) „. . . a combination which, as such, is religious, for it seems to flow from the sense of the divine as from its psychological centre" p. 369.

[3]) „. . . splendids excellencies . . ." p. 370.

[4]) „. . . our chief sphere of adaptation?" p. 373.

[5]) „. . . be acknowledged and taken account of" p. 374.

[6]) „. . . would be entirely adapted" p. 375.

Aber in dieser Welt tut, wer einen durch und durch[1]) Heiligen aus sich macht, es auf seine Gefahr.[2])

Es hat immer gute Menschen gegeben, welche meist den religiösen Impulsen folgten, aber inne hielten, wenn es zum „Nicht-Widerstreben" kam. Selbst Christus widerstrebte bei Gelegenheit,[3]) und Männer wie Cromwell, Stonwall Jackson, Gordon zeigen, daß Christenmenschen auch Herrennaturen sein können. Für die Wohlfahrt der Welt sind die heiligen Eigenschaften unentbehrlich. Laßt uns also Heilige werden, gleichviel ob mit oder ohne sichtbar zeitlichen Erfolg. Aber in unseres Vaters Hause sind viele Wohnungen, ein jeder muß für sich selbst entdecken Religionsweise und Heiligkeitsmaß, die am besten zu seinen Fähigkeiten und Gefühlen, dazu passen, was er für seine wahrste Mission und Berufsaufgabe hält.[4])

Erfolge können nicht garantiert und bestimmte Befehle für den einzelnen nicht gegeben werden, solange wir den Methoden der empirischen Philosophie folgen.

Das ist soweit sein Facit.

Auch das unserige?

Sicherlich ist jeder Fall persönlich und sachlich von besonderem Gepräge. In dieser Konstellation und Komplikation, in diesem Zusammentreffen zweier oder mehrerer individuell, durch Lebensführung und -erfahrung bedingter Elemente ist er einzig in seiner Art, gerade so nie vorher dagewesen und kehrt genau so vielleicht nie wieder. Dazu kommen die näheren Umstände in jedem einzelnen konkreten Fall. Da kann immer nur das eigene Gewissen entscheiden.

Aber doch immer nur in gewissen Grenzen — und diese Grenzen müssen für alle Fälle feststehende, unüberschreitbare, maßgebende sein. Das Problem, ob, wo und wann Nicht-Widerstreben dem Bösen gegenüber am Platze sei, läßt sich nicht schon durch den Hinweis auf die eigenen Fähigkeiten und Gefühle lösen. Sondern auch diese müssen sich an Normen halten. Auch die Anpassungsfähigkeit, die Spencer als Lösung empfiehlt, so gewiß

[1]) „. . . out-and-out saint . . ." p. 375.

[2]) „. . . does so at his peril" p. 375.

[3]) Der Text hat: „Christ himself was fierce upon occasion" p. 376.

[4]) „. . . each of us must discover for himself the kind of religion and the amount of saint ship, which best comports . . ." p. 377.

sie in gewissem, zulässigen Grade für das Gemeinschaftsleben unerläßlich ist. Es kann sich nur um einen eindeutigen Maßstab handeln. Als den nennt das Neue Testament, unter allen Umständen das Böse durch Gutes zu überwinden. Widerstreben oder Nichtwiderstreben: steht das eine wie das andere unter diesem Gesichtspunkt, so hält es die Regungen der Rachsucht, des Hasses, der persönlichen Feindschaft zurück und kommt nicht nur dem Lebensinteresse der Gesellschaft und Ordnung zugute, sondern dient zugleich dem einen gemeinsamen Ziele all unserer Arbeit, das Böse zu hindern und das Gute zu fördern.

Aber wie kann Religion, welche an zwei Welten glaubt und an eine unsichtbare Ordnung, danach geschätzt werden, wie sich ihre Früchte allein der Ordnung dieser Welt anpassen? Kommt nicht vielmehr alles darauf an, ob sie wahr ist? Nicht ob sie nützlich ist? Wir können theoretischen Betrachtungen nicht entgehen. James schlägt daher vor, daß wir bis zu einem gewissen Grade der Verantwortlichkeit dazu ins Gesicht sehen.

Religiöse Personen haben oft, wenn auch nicht gleichförmig, behauptet, die Wahrheit in einer besonderen Art zu schauen. Die Art ist als Mystik bekannt. Die mystischen Erscheinungen sollen daher jetzt ausführlich zur Sprache kommen und nachher, wenn auch nur kurz, die religiöse Philosophie.

Die mystischen Zustände des Bewußtseins.

Die religiöse innere Erfahrung hat ihren Grund und ihr Zentrum in mystischen Zuständen des Bewußtseins. James hält das für wahr.[1]) Da es sich nun in den Vorlesungen ausschließlich um das Studium der religiösen Erfahrung des einzelnen handelt, werden von diesem Kapitel alle anderen ihr Licht erhalten.

Mystisch nennt James einen Zustand, wenn er unbeschreiblich[2]) und doch erkennender Art[3]) ist, die dem Subjekt Einblick in die Tiefen dem diskursiven Denken unerreichbarer Wahrheit gewährt

[1]) Lectures XVI und XVII. Mysticism. p. 379—429. „One may say truly, I think“ p. 379.

[2]) „Ineffability“ p. 380.

[3]) „Noetic quality“ p. 380.

von autoritativer Bedeutung für später. Daneben pflegt er vorübergehend[1]) zu sein, nicht über zwei Stunden anzudauern; wenn verschwunden, sich nur schwer reproduzieren zu lassen; wenn zurückkehrend, sich zu einer zusammenhängenden Offenbarung zu bereichern. Endlich kann der Zustand wohl künstlich vorbereitet werden; ist er aber einmal, so hat das Subjekt das Gefühl der Passivität,[2]) als wäre es ergriffen und gehalten von einer höheren Macht.

James beginnt seine Einführung mit solchen Erscheinungen, welche **keine** religiöse Bedeutung in Anspruch nehmen.[3])

Zu den pathologischen unter ihnen rechnet er die durch Alkohol verursachten: „Den Einfluß des Alkohol über das Menschengeschlecht verdankt er ohne Frage seiner Macht, die mystischen Fähigkeiten seiner Natur anzuspornen. Die Nüchternheit vermindert, unterscheidet und sagt: Nein. Die Trunkenheit erweitert, vereinigt und sagt: Ja. Sie ist in der Tat der große Erreger der Ja-Funktion im Menschen. Sie bringt ihren Anhänger von der kalten Peripherie der Dinge zu dem strahlenden Kern. Sie macht ihn für den Augenblick eins mit der Wahrheit. Nicht aus reiner Verworfenheit laufen ihr die Menschen nach. Für die Armen und Ungebildeten steht sie an der Stelle der Symphonie-Konzerte und der Literatur. James nennt es einen Teil des tieferen Geheimnisses und der Tragik des Lebens, daß es so ist. Das trunkene Bewußtsein ist ein Stück des mystischen Bewußtseins.

Lachgas[4]) und Äther, besonders Lachgas, hinreichend mit Luft verdünnt, regt das mystische Bewußtsein in einem außerordentlichen Grade an. Eine Tiefe der Wahrheit um die andere scheint sich dem Einatmenden zu enthüllen. Diese Wahrheit erlischt, wie immer, oder entwischt in dem Moment, wo er zu ihr kommt. Und wenn einige Worte übrig bleiben, in die sie sich zu kleiden schien, so erweisen sie sich als der vollständigste Unsinn.[5])

Nichtsdestoweniger bleibt das Bewußtsein, es habe ein tiefer Sinn darin gelegen; und ich kenne, sagt James, mehr als eine

---

[1]) „Transiency" p. 381.

[2]) „Passivity" p. 381.

[3]) „. . . which claim no special religious significance . . ." p. 382.

[4]) „Nitrous oxyde" p. 387: Stickstoffoxydul, Stickstoffmonoxyd N_2O.

[5]) „. . . they prove to be the veriest nonsense" p. 387.

Person, welche überzeugt ist, daß in der Lachgas-Ekstase wir eine echte metaphysische Offenbarung haben.

Einige Jahre sind's her, da hat er selbst einige Beobachtungen über diese Lachgas-Betäubung gemacht und darüber berichtet.[1]) Eine Folgerung drängte sich damals seinem Geiste auf, und sein Eindruck von ihrer Wahrheit ist bis heute unerschüttert geblieben, nämlich daß unser normales, waches Bewußtsein, unser vernünftiges Bewußtsein, wie wir es nennen, nur ein besonderer Bewußtseinstypus ist, und daß rings um denselben durch die dünnsten Schutzdecken geschieden von ihm potentielle Bewußtseinsformen ganz anderer Art liegen. Wir können durchs Leben gehen, ohne ihre Existenz zu vermuten; aber wende das erforderliche Reizmittel an, und eine Berührung genügt, um sie in aller ihrer Vollständigkeit ins Dasein zu rufen, bestimmte Typen geistigen Lebens, welche vermutlich irgendwo ihr Feld der Anwendung und Anpassung haben.

Keine Anschauung von dem Universum im ganzen kann eine abschließende sein, welche diese anderen Formen des Bewußtseins ganz unberücksichtigt läßt. Nur wie wir sie anzusehen haben, ist die Frage — denn sie sind ohne Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Bewußtsein. Doch können sie Stellungen bestimmen, obgleich sie nicht imstande sind, es in Formeln zu tun, und eine Gegend eröffnen, obwohl sie es unterlassen, eine Landkarte zu entwerfen. In jedem Fall verbieten sie einen voreiligen Abschluß unserer Rechnungen mit der Wirklichkeit.

Sehe ich auf meine eigenen Erfahrungen, sagt James, so konvergieren sie alle in der Richtung auf eine Art von Einsicht, welcher ich nur eine metaphysische Bedeutung zuschreiben kann. Ihr Grundton ist unveränderlich eine Versöhnung. Es ist, als ob die Gegensätze der Welt, deren Widersetzlichkeit und Widerstreit alle unsere Schwierigkeiten und Verlegenheiten verursachen, in eine Einheit zerflossen wären.

Nicht nur gehören sie als entgegengesetzte Spezies zu der einen und selben Gattung, sondern die eine von den Spezies, die edlere und bessere, ist selbst die Gattung, und saugt und absorbiert die andere ihr gegensätzliche in sich selbst. Das ist eine dunkle

---

[1]) p. 387.

Rede, ich weiß es, bekennt James, aber ich kann mich ihrer Autorität nicht ganz entziehen.[1])

Es ist mir, als wenn ich etwas meinen müßte ähnlich dem, was die Hegelsche Philosophie meint. Wer Ohren hat zu hören, der höre! Zu mir, sagt James, kommt das lebendige Bewußtsein von seiner Realität nur in der künstlich mystischen Gemütsverfassung.

Aber auch für die erwähnten Freunde, welche an die anästhetische Offenbarung, an Offenbarungen in der Betäubung, glauben, ist es eine monistische Einsicht, in welcher das andere in seinen verschiedenen Formen in das eine absorbiert erscheint.

„In diesen alles durchdringenden Geist," schreibt einer von ihnen, gehen wir auf vergessend und vergessen. Von da an ist jeder alles, in Gott. Da ist kein Höher, kein Tiefer, kein anderes als das Leben, in dem wir gegründet sind. Das eine bleibt. Das viele wechselt und vergeht. Und ein jegliches und ein jeder von uns ist das eine, das bleibt.

Dies ist das Ultimatum.[2])

„Das hat den echten religiös mystischen Klang," erklärt James. [3])

J. A. Symonds meinte in einer Chloroform-Betäubung, seine Seele werde Gottes gewahr, welcher ganz deutlich mit ihm in Gemeinschaft trat, ihn betastete, auch zu ihm sprach, in einer in hohem Grade persönlich gegenwärtigen Wirklichkeit,[4]) und fragt, nachdem die abnorme Erregung seines Gehirns vorüber ist: Ist es möglich, daß das innere Realitäts-Bewußtsein keine Täuschung, sondern eine wirkliche Erfahrung war? [5])

---

[1]) p. 388.

[2]) „As sure as being — whence is all our care — so sure is content, beyond duplexity, antithesis, or trouble, where I have triumphed in a solitude that God is not above" James p. 389. Ein Philosoph aus Amsterdam Xenos Clark schrieb an Benjamin Paul Blood, den Verfasser von „The anaesthetic revelation and the Gist of Philosophy, Amsterdam, N. Y. 1874: „It goes because it is a-going. But the revelation adds: it goes because it is and was a-going. You walk, as it were, round yourself in the revelation" James p. 390.

[3]) p. 390.

[4]) „I thought that I was near death; when my soul became aware of God, who was manifestly dealing with me, handling me, so to speak, in an intense personal present reality" James p. 391.

[5]) „. . . not a delusion but an actual experience?" p. 392.

Malwida von Meysenburg trieb es, am Meeresufer niederzuknien vor der unbegrenzten Flut, dem Sinnbild des Unendlichen. Ich erkannte nun, was das eigentliche Gebet ist: Einkehr aus der Vereinzelung der Individuation heraus in das Bewußtsein der Einheit mit allem, was ist; niederknien als das Vergängliche und aufstehen als das Unvergängliche.[1])

J. Trevor schreibt in seiner Autobiographie: „Diese höchsten Erfahrungen von Gottes Gegenwart, selten und kurz, nötigten mich zu dem Ausruf: Gott ist hier." „Ich habe ernstlich nach dem Wert dieser Momente gefragt, keiner Seele davon gesagt, um nicht zu erscheinen als einer, der sein Leben auf Hirngespinste stütze. Aber ihre Realität und ihre weitreichende Bedeutung sind nur immer klarer und evidenter geworden. Es war in den gesundesten, tatenfrohsten Zeiten; immer intensiver mein eigenes Leben wollte ich leben, als die Real-Gegenwart kam und ich fühlte, daß ich eingetaucht war in den unendlichen Ozean Gottes.[2])

Ein Irrenarzt aus Canada, Dr. R. M. Bucke, nennt solche Erscheinungen „kosmisches Bewußtsein", nicht eine Erweiterung oder Ausdehnung des Selbstbewußtseins, sondern eine neue Funktion, so verschieden von irgend einer des Durchschnittsmenschen wie das Selbstbewußtsein von irgend einer der höheren Tiere. Ein Bewußtsein vom Kosmos, von dem Leben und der Ordnung des Universums, verbunden mit einer intellektuellen Erleuchtung, die allein den Menschen auf eine neue Existenzstufe versetzen, ihn beinahe zum Gliede einer neuen Spezies machen würde. Dazu mit einer moralischen Erhebung, einem unbeschreiblichen Gefühl von Erhöhung, Hochgefühl und Fröhlichkeit, einer Belebung des moralischen Bewußtseins, nicht minder auffällig und noch wichtiger als die gesteigerte intellektuelle Kraft. Endlich mit einem Unsterblichkeitsgefühl, einem Bewußtsein ewigen Lebens, nicht eines zukünftigen, sondern als eines schon vorhandenen.[3])

---

[1]) Memoiren einer Idealistin. 5. Aufl. 1900, III, 166. James S. 395.

[2]) „My Quest for God," London 1897, p. 268. 269. James p. 396. 397. 398: „It was in the most real seasons that the Real Presence came, and I was aware that I was immersed in the infinite ocean of God."

[3]) „. . . consciousness that he has it already" R. M. Bucke „Cosmic Consciousness: a study in the evolution of the human Mind." Philadelphia 1901 p. 2. James p. 398.

Derselbe hatte auf einer Nachhausefahrt nach einer Zusammenkunft mit zwei Freunden in einer großen Stadt um Mitternacht eine Vision: „Ich fand mich eingehüllt in eine feuerfarbene Wolke. Zunächst dachte ich an einen ungeheuren Brand irgendwo. Dann aber erkannte ich, daß das Feuer in mir war. Unmittelbar darauf überkam mich ein Gefühl des Triumphes, von überaus großer Fröhlichkeit, begleitet oder unmittelbar gefolgt von einer intellektuellen Erleuchtung, die jeder Beschreibung spottet. Unter anderem kam ich nicht mehr dazu, zu glauben, sondern ich sah, daß das Universum nicht zusammengesetzt ist aus totem Stoff, sondern daß es im Gegenteil eine lebendige Gegenwart ist. Ich wurde mir ewigen Lebens in mir selber bewußt.[1]) Ich sah, daß alle Menschen unsterblich sind; daß infolge der kosmischen Ordnung alle Dinge zum Besten jedes einzelnen und aller zusammenwirken; daß das Grundprinzip der Welt, aller Welten das ist, was wir Liebe nennen, und daß die Glückseligkeit des einzelnen und aller in dem langen Umlauf absolut sicher ist. Die Vision dauerte wenige Sekunden und war vorüber. Aber die Erinnerung daran und das Gefühl von der Realität dessen, was sie lehrte, ist geblieben das Vierteljahrhundert hindurch, das seitdem vergangen ist. Ich erkannte, daß es wahr ist, was die Vision zeigte. Ich war zu einem Standpunkt gekommen, von dem ich sah, daß es wahr sein mußte. Dieser Ausblick, diese Überzeugung, ich darf sagen, dies Bewußtsein hat sich nie, selbst nicht während der Perioden der tiefsten Depression, wieder verloren.[2])

In diesen Fällen handelte es sich um das kosmische oder mystische Bewußtsein, sofern es s p o r a d i s c h auftritt.[3]) Es wird aber auch m e t h o d i s c h als ein Element des religiösen Lebens kultiviert. Hindus, Buddhisten, Mohammedaner und Christen haben es alle methodisch kultiviert.

In Indien wird seit undenklichen Zeiten unter dem Namen Yoga[4]) die experimentelle Vereinigung des einzelnen mit der

---

[1]) „I became conscious in myself of eternal life“ p. 7. James p. 399.

[2]) Bucke p. 8. James p. 399.

[3]) „. . . as it comes sporadically“ p. 399.

[4]) Nach Jôga, dem Bestreben, durch Unterdrückung aller sinnlichen Regungen, Versenkung in die Selbstbeschauung, die Vereinigung mit Gott zu erreichen und dadurch die Naturgesetze beherrschen zu können,

Gottheit in fortgehender Übung gepflegt.[1]) Diät, Positur, Atmen, intellektuelle Konzentration, moralische Zucht wechseln unbedeutend in den verschiedenen Systemen, die es lehren. Der Schüler (Jogi), welcher durch diese Mittel Herr geworden ist über die dunklen Punkte seiner niederen Natur, tritt in den Zustand Samâdhi „und kommt Auge in Auge mit Tatsachen, die kein Instinkt und kein Verstand jemals erfassen kann."

Er lernt, „daß der Geist selbst einen höheren Stand hat jenseits des Verstandes, einen überbewußten, und daß, wenn der Geist zu diesem höheren Stand kommt, dann seine Erkenntnis auch über die des Verstandes hinausreicht. Alle verschiedenen Stufen in Jôga sollen uns nach den Regeln des Wissens zu dem überbewußten Stand, dem Samâdhi, bringen. Gerade so wie unterbewußtes Tun unter dem bewußten steht, so gibt es anderes Tun, das über dem Bewußtsein steht und welches auch nicht begleitet ist von egoistischem Fühlen. Da fühlt man nicht mehr das Ich, und doch wirkt der Geist wunschlos, frei von Unruhe, gegenstandslos, unkörperlich. Dann scheint die Wahrheit in ihrem vollen Glanze, und wir erkennen uns selbst — denn Samâdhi liegt potentiell in uns allen — als das, was wir sind, frei, unsterblich, allmächtig, gelöst von dem Endlichen und seinen Gegensätzen von gut und böse zusammen, und als identisch mit dem Âtman, der Weltseele.[2])

„Dhyâna" heißen bei den Buddhisten die vier höheren Stufen der Kontemplation. Die erste kommt durch die Konzentration des Geistes auf einen Punkt zustande. Verlangen schließt sie aus, aber nicht Unterscheiden oder Urteilen; sie ist noch intellektuell. In der zweiten hören die intellektuellen Funktionen

---

heißt Jôgin eine indische Büßersekte des Siwa-Kultes. Siwa, Çiwa, auch Mahâdêwa „großer Gott", ist der Patron der Büßer, läßt sich aber selbst weder durch Askese überwinden noch zur Erhörung von Bitten zwingen. Der König der Berge, thront er auf dem Himalaja und zerstört, aber reinigt und befruchtet zugleich. Einer der volkstümlichen Götter der Inder, dem der Süden Indiens ganz überwiegend, der Norden zum nicht geringen Teil huldigt.

[1]) Vorschriften finden sich bereits in dem Jôga-çâstra des Patandschali im 2. Jahrhundert v. Chr.: Anhaltendes Zurückhalten des Atems, 84 verschiedene Richtungen der Augen auf die Nasenspitze u. a.

[2]) Vivekananda, Raja Yoga, London 1896. Vinari Lala Mitra: Yoga Vasishta Maha Ramayana, 4 vols., Calcutta 1891—99. James p. 400.

auf, und das befriedigte Gefühl der Einheit bleibt. In der dritten fällt die Befriedigung, und Gleichgültigkeit beginnt noch mit Gedächtnis und Selbstbewußtsein. Auf der vierten sind Gleichgültigkeit, Gedächtnis und Selbstbewußtsein vollendet. Nur, was Gedächtnis und Selbstbewußtsein in dieser Verbindung bedeuten, ist zweifelhaft. Die uns bekannten Fähigkeiten können sie nicht sein.

Noch höhere Stufen der Kontemplation führen über die Region, von der der Meditator sagt: „Hier existiert absolut nichts," und verweilt, über die, wo er sagt: „Hier gibt es weder Ideen noch keine Ideen," und wieder anhält, zu der, wo er an das Ende von beiden gekommen ist, vom Begreifen und vom Empfinden. Hier bleibt er endgültig. Damit wäre er dem Nirvâna so nahe, wie es dieses Leben zuläßt.[1])

In der mohammedanischen Welt sind die Sufi-Sekte[2]) und andere Derwisch-Gemeinschaften die Besitzer der mystischen Tradition. Der Sufismus vertraut aber seine Geheimnisse nur den Eingeweihten an. Der Moslem Al-Ghazzali sagt in seiner Autobiographie: „Ich erkannte für gewiß, daß die Sufis auf dem Wege Gottes wandeln. In ihrem Handeln und in ihrer Ruhe erleuchtet sie das von der prophetischen Quelle ausgehende Licht."

Die erste Bedingung für einen Sufi ist, sein Herz ganz von alle dem zu reinigen, was nicht Gott ist. Der nächste Schlüssel zu dem kontemplativen Leben sind die demütigen Gebete, welche von der glühenden Seele ausgehen, und in den Gedanken über Gott, von denen das Herz ganz hingenommen ist. Aber in

---

[1]) C. F. Koeppen „Die Religion des Buddha." Berlin 1857, 585 ff. James S. 402: „. . . as this life affords."

[2]) Sûfî „wollig", nämlich mit Wolle bekleidet, seit dem 2. Jahrhundert der Hedschra in verschiedenen mohammedanischen Ländern aufkommende Asketen. Der Menschengeist gilt ihnen als eine Emanation des Göttlichen, die zur Wiedervereinigung mit ihm zurückstrebt. Unterscheiden sie als die drei Stationen in ihrem geistlichen Werden: die, die dem Moslem vorgeschriebenen Reinigungen und Gebete äußerlich zu vollbringen, von der, wo er erkennt, daß alle äußerliche Religionsübung ohne wahren Wert ist, und sich, geleitet von der sufischen Literatur, in die Gottheit versenkt, und endlich von der, wo er sich eins mit der Gottheit weiß: so halten sie sich auf dieser letzten Stufe über alle Askese völlig erhaben. Als Freigeister, Skeptiker gelten sie in Persien.

Wirklichkeit ist das erst der Anfang des Sufi-Lebens, das Ende ist, daß es total aufgeht in Gott.

Es beginnt mit Offenbarungen in so flagranter Gestalt, daß die Sufis die Engel und die Seelen der Propheten vor sich sehen. Sie hören ihre Stimmen und erfahren ihre Gunst. Dann erhebt sich die Verzückung von der Vorstellung von Formen und Gestalten zu einem Grad, der sich allem Ausdruck entzieht. Niemand darf darauf ausgehen, Rechenschaft davon zu geben, ohne sich zu versündigen.

Wer selbst keine Erfahrung von der Ekstase hat, weiß nichts von der wahren Natur des Prophetismus außer dem Namen. Wie es sensitive Naturen gibt, welche sich ablehnend verhalten gegen reine Verstandesbeweise, so auch intellektualistische, welche nichts wissen wollen von prophetischen Gaben. Nur während der Verzückung sind die Kriterien des Prophetismus für die wahrnehmbar, welche das Sufi-Leben umschließt. Aber sie gleicht einer unmittelbaren Wahrnehmung, wie wenn einer die Gegenstände mit der Hand berührt.[1])

Diese Unmittelbarkeit in der Ekstase ist der Grundton aller Mystik. Mystische Wahrheit existiert nur für den, der die Verzückung hat, für keinen sonst.

In der christlichen Kirche hat es immer Mystiker gegeben. Die Basis des Systems ist Gebet oder Meditation, die methodische Erhebung der Seele zu Gott. Durch die Übung des Gebets können die höheren Lagen der religiösen Erfahrungen erreicht werden. Der Protestantismus, zumal der evangelische, verzichtet auf jede Methode in dieser Richtung.[2])

Für den Mediziner gelten die Ekstasen als pathologisch bedingte Zustände. Auch James erklärt, daß unzweifelhaft pathologische Voraussetzungen in vielen, vielleicht in allen Fällen vorhanden sind, aber diese Tatsache sage nichts über den Wert für die Kenntnis des Bewußtseins aus, das sie herbeiführen. Über ihn müßte nach ihren Früchten gefragt werden.

---

[1]) A. Schmölders, Essai sur les doctrines philosophiques chez les Arabes, Paris 1842, p. 54—68. James p. 405.

[2]) „. . . Protestantism, especially evangelical Protestantism . . . abandoned everything methodical in this line . . .“ p. 406.

Aber auch diese Früchte scheinen verschieden gewesen zu sein. Beglaubigen die mystischen Zustände die Wahrheit der religiösen Affekte, in denen das heilige Leben seine Wurzel hat?[1])

Die Überwindung aller üblichen Schranken zwischen dem Einzel-Menschen und dem Absoluten ist die große mystische Tat. Im mystischen Stande werden wir Eins mit dem Absoluten, und wir werden unserer Einheit inne.[2]) Das ist die immer bleibende und triumphierende mystische Tradition, kaum verändert durch Differenzen von Klima oder Glauben.[2]) Im Hinduismus, im Neuplatonismus, im Sufismus, im christlichen Mystizismus, in Walter Whitmans[3]) Fassung finden wir dieselbe Note wieder, so daß über mystische Äußerungen ein ewiger Einklang besteht. Dabei sollte der Kritiker Halt machen und nachdenklich werden. Daher rührt es, daß die mystischen Klassiker keinen Geburtstag und kein Vaterland haben, wie gesagt worden ist. Da sie beständig von der Einheit des Menschen mit Gott erzählen, ist ihre Rede von früherem Datum als alle Sprachen, und sie werden nicht alt.[4])

„Das bist du!" sagen die Upanishads, und die Vedantisten fügen hinzu: „Nicht ein Teil davon, sondern es selbst, der absolute Weltgeist." „Wie klares Wasser in klares Wasser gegossen dasselbe bleibt, so, o Gautama, das Selbst eines Weisen."

---

[1]) p. 415.

[2]) p. 419: „In mystic states we both become one with the Absolute and we become aware of our oneness."

[3]) Walt Whitman, nordamerikanischer Dichter, gestorben 27. März 1892 in Camdden bei Philadelphia. Schon vor dem Bürgerkrieg, in dem er die Verwundeten pflegte und selbst am Hospitalfieber erkrankte, erschienen mystisch-demokratische Gedichte „Leaves of grass." 1855. Unter demselben Titel ist 1886 eine Gesamtausgabe seiner Gedichte herausgekommen. Der Minister Harlan nahm Anstoß an dem Realismus seiner Sprache und entzog ihm deshalb die kleine Anstellung im Ministerium des Innern zu Washington, die er nach dem Kriege erhalten hatte.

James hat ihn gelegentlich der Religion des gesunden Gemüts als Beispiel der Unfähigkeit, das Übel zu empfinden, angeführt. Aus seinem „Song of Myself" zitiert er: „Ich möchte mich unter die Tiere mischen. Nicht eins ist mißvergnügt. Nicht eins von der wahnwitzigen Idee berückt, es gehöre ihm etwas zu eigen. Nicht eins kniet vor einem anderen, auch nicht vor einem seines Gleichen, das vor 1000 Jahren lebte."

[4]) Vgl. M. Maeterlinck, L'Ornement des Noces spirituelles de Ruysbroeck, Bruxelles 1891, Introduction p. XIX. James p. 419.

„Jeder Mensch," sagt der Sufi Gulshan-Râz, „dessen Herz nicht länger von Zweifel geschüttelt wird, ist ganz dessen gewiß, daß es kein Wesen gibt außer dem einen."

„Jedes Wesen, welches vernichtet und ganz von sich getrennt ist, hört um sich diese Stimme und diesen Widerhall: Ich bin Gott. Es hat einen ewigen Lebensweg und ist dem Tode nicht länger unterworfen."[1])

Läßt sich nun die Mystik als Autorität anrufen?

James zieht das Facit aus seinen Zitaten, daß sie im ganzen pantheistisch und optimistisch oder wenigstens das Gegenteil von pessimistisch; daß sie antinaturalistisch ist und am besten mit Zweimal-Geborenwerden und sogenannten ander-weltlichen Ständen des Geistes stimmt.[2])

Ich meine, daß der Gegensatz von Optimismus und Pessimismus für den Mystiker gar nicht vorhanden ist. Er ist ebenso aufgehoben für ihn wie alle anderen Gegensätze. Die Eigenart seines Glaubens läßt die Unterscheidung gar nicht zu. Auch die Denkweise, die man naturalistisch nennt, wenn auch das Mißverständnis Walter Whitman gegenüber hart an sie grenzte, liegt dem Mystiker freilich sehr fern, aber eben so fern, daß er auch keine gegensätzliche Stellung zu ihr nimmt. Auch diese Unterscheidung existiert für ihn gar nicht. Es ist ja doch eben diese Welt selbst, mit deren Geist er sich eins weiß, die Weltseele, als die er sich selbst weiß.

Sogar der Begriff der Wiedergeburt ist auf einem Boden gewachsen, den es für den klassischen Mystiker gar nicht gibt. Die Wiedergeburt im christlichen Sinne setzt das Ersterben des sündigen (alten) Menschen voraus. Dieser Gegensatz kommt für die Mystik nicht zur Geltung.

Das gilt endlich auch von der „anderen Welt", dem Unterschied vom Diesseits zum Jenseits. Denn es ist ja eben nur die eine Welt, um die sich's für den Mystiker handelt, und eben diese eine ist das All, das uns auf Bergen und in Tälern umgibt, im Sonnenschein und befruchtenden Regen grüßt, allüberall, wo wir

---

[1]) p. 420.

[2]) „It is in the whole pantheistic and optimistic, or at least the opposite of pessimistic. It is antinaturalistic and harmonizes best with twice-borness and so-called otherworldly states of mind" p. 422.

gehen und stehen, das eine und dasselbe, keins außer ihm, kein „anderes“ neben ihm oder in irgend einem Sinne über ihm.

Der eine einzige[1]) Charakter der Mystik ist der Pantheismus: „Ich bin Gott“. Nicht nur ein Teil von ihm, sondern er selbst. Ist die Mystik beweiskräftig für den Pantheismus als Wahrheit?

Für den davon überzeugten Mystiker selbst freilich. Für den Nicht-Mystiker nicht. Für ihn besteht keinerlei Verpflichtung, in den mystischen Zuständen eine höhere Autorität anzuerkennen.[2])

Die tatsächliche Existenz der mystischen Zustände aber sieht James als absoluten Gegenbeweis davon an, daß die nicht mystischen Zustände allein und endgültig darüber zu verfügen hätten, was wir glauben können.[2])

Ich wage nicht, das zuzugeben. Damit wäre den mystischen Zuständen selbst eine Bedeutung zuerkannt, die doch keineswegs ausgemacht ist und vielmehr selbst erst sicherzustellen sein würde. Denn die bloße Existenz würde nur dann irgendwie zu Folgerungen in der fraglichen Richtung berechtigen, wenn in den mystischen Erlebnissen wirklich Aufschlüsse gesehen werden dürften, die zur Weltanschauung irgend einen Beitrag lieferten. Aber das ist erst eben die Frage.

James beruft sich darauf, daß die Mystik in der Regel nur eine übersinnliche Meinung zu den gewöhnlichen Daten des Bewußtseins von außen her hinzubringe. Sie widerspreche weder diesen Tatsachen als solchen noch leugne sie etwas, was unsere Sinne unmittelbar aufgenommen haben. Aber eben diese ihre Deutung verändert doch die ganze Welt mit all ihrem Inhalt vollständig in den Augen derer, die sie so interpretieren. Mag es für James „eine offene Frage bleiben,“ [3]) ob mystische Zustände nicht möglicherweise höhere Ausblicke gewähren, Fenster sein können, durch die der Geist auf eine umfassendere Welt schaut: für wen sie das ist, der hat den in Rede stehenden mystischen Fenstern bereits einen Wert zugeschrieben, der eben noch strittig ist.

---

[1]) Freilich auch nicht ohne Ausnahme. „It is dualistic in Sankhya and monistic in Vedanta philosophy . . . the great Spanish mystics . . . are with few exceptious non-metaphysical minds.“ „Compare Paul Rousselot,“ „Les mystics Espagnols.“ Paris 1869, ch. XII. James p. 425.

[2]) „. . . a superior authority conferred on them by their intrinsic nature“ p. 427.

[3]) p. 428.

Daß die Mystik eine universelle Autorität nicht zu beanspruchen mag,[1]) erkennt auch James uneingeschränkt an. Diesen Anspruch erhebt dagegen die Philosophie. Zu dessen Prüfung geht er daher über.

Das Bewußtsein von göttlicher Gegenwart.

Ist das Bewußtsein von göttlicher Gegenwart ein Bewußtsein von irgend welcher objektiven Wahrheit?[2]) Das ist das Problem, das uns die Untersuchung über die „Heiligkeit" gestellt hat.

Theologische Formeln sind sekundäre Produkte. In einer Welt, in der es keine religiösen Gefühle gegeben hätte, würde vermutlich[3]) keine philosophische Theologie haben entstehen können. Die Gefühle mußten vor ihr dasein. Die Theologie hat sie auszulegen,[4]) nicht unabhängig von ihnen ihre Arbeit zu tun, wie der so verstandene Intellektualismus. Die „logische Vernunft"[5]) findet Gründe für unsere Überzeugung, sie erweitert und begrenzt unseren Glauben, sie würdigt ihn und leiht ihm Worte und Glaubwürdigkeit. Kaum jemals bringt die logische Vernunft die Glaubwürdigkeit hervor. Auch kann sie sie nicht sicher stellen.[6])

Die Beweise vom Dasein Gottes stärken den, der schon einen Gott hat, an den er glaubt. Den Atheisten zurecht zu weisen, gelingt ihnen nicht.[7])

„Ein amerikanischer Philosoph von eminenter Originalität," Mr. Charles Sanders Peirce, erkennt: „Glaubensüberzeugungen

---

[1]) „. . . mysticism ist too private in its utterances to be able to claim a universal authority" p. 430.

[2]) Lecture XVIII, „Philosophy", p. 430—457. p. 430.

[3]) „I doubt whether any philosophic theology could ever have been framed" p. 431.

[4]) „. . . intellectual operations . . . are interpretative and inductive, operations after the fact, consequent upon religious feeling, not coordinate with it, not independent of what it ascertains" p. 433.

[5]) „The logical reason of man . . ." p. 436.

[6]) „It hardly ever engenders it; it cannot now secure it" p. 436.

[7]) „If you have a God . . . these arguments confirm you. If you atheistic, they fail to set you right" p. 437.

sind Regeln fürs Handeln" [1]); und die ganze Denkarbeit ist nur ein Schritt in der Produktion aktiver Gewohnheiten. [1]) Um völlige Klarheit in unser Denken zu bringen, bedürfen wir nur zu erwägen, welche Eindrücke, unmittelbar oder später, wir begreiflicherweise von ihm erwarten dürfen und welches Verhalten wir vorzubereiten haben für den Fall, daß der betreffende Denkgegenstand wahr ist. Die praktische Konsequenz ist für uns alles, was für uns bei dem Denken von Bedeutung ist.

Indem James diese von Peirce „pragmatisches Prinzip" genannte „kritische Methode", die nicht Kant, sondern die Locke, Berkeley, Hume usw., Engländer und Schotten, in die Philosophie eingeführt haben und Charles Sanders charakterisiert habe, auf die metaphysischen Eigenschaften Gottes anwendet, findet er, daß sie gar keine bestimmte Beziehung auf unser Leben haben und es daher gar keinen vitalen Unterschied für eines Menschen Religion ausmache, ob sie wahr oder falsch seien. [2]) Er nennt „z. B. Gottes Aseitas," sein Durchsichselbstgesetztsein.

Ich frage: Sollte es wirklich für das fromme Bewußtsein ohne Belang sein, ob Gott Ursache seines Seins ist, oder ob er es einem anderen verdankt? Oder sollte es zu unserem Leben keine Beziehung haben, ob wir in Gott die letzte Instanz wüßten oder nicht? Alles, was uns umgibt, ist bedingt, und wir selbst sind bedingt. Gott ist der Unbedingte. Nichts war vor ihm, nichts außer ihm: er selbst ist der Grund seines Seins. Nicht ἔκ τινος, sondern αὐτάρκης, wie Athanasius es ausdrückt. Und nur so die alleinige Ursache auch alles anderen. Nur die causa sui kann causa omnium sein. Der allein Unbedingte ist der alles Bedingende. Der allein nicht Relative ist der Absolute. Nicht der Beziehungslose, sondern der vollendet Vollkommene. Der eben nicht nur im Vergleich mit anderen, beziehungsweise, relativ, so ist, wie er ist, eine vorübergehende Existenz, eine überholbare Essenz, sondern der schlechthin Unabhängige. In der Flucht des Vergänglichen der Unvergängliche, in dem Wechsel der Existenzen der Bleibende. Wer wollte und könnte sich eines Gottes getrösten, der das nicht ist?

---

[1]) „Beliefs are rules for action" p. 444.

[2]) „. . . no distinctive adaptations of our conduct, what vital difference can it possibly make to a man's religion whether they be true or false?" p. 445.

„Oder seine Notwendigkeit?" „Immaterialität?" „Einfachheit" im Sinne von Erhabenheit über den innern Wechsel und das Nacheinander in endlichen Wesen, seine Unteilbarkeit usw., seine „Persönlichkeit": sind es nicht durchweg Prädikate, die das fromme Bewußtsein zu ihrer Voraussetzung haben, Postulate lediglich des Glaubens, der sich im täglichen Leben zu bewähren hat? Die Dogmatik hat sie nicht aus intellektualistischem Interesse geschaffen, sondern ausschließlich im Dienste des religiösen Empfindens geprägt. Irrtum und Täuschung begleiten die Unternehmungen der Menschen. Auch die wohlgemeinten Wege Gottes mit ihnen durchkreuzt ihre Torheit. Sie dünken sich weise und werden zuschanden. Bei ihm ist keine Veränderung noch Wechsel des Lichts und der Finsternis. Er ist die absolute Intelligenz, der allein Irrtumslose, der vollkommen Weise. Und das alles kann er nur sein als unkörperliches Wesen, als persönlicher Geist. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung machen das Wesen der Persönlichkeit aus. Nur der seiner selbst bewußte und sich selbst bestimmende Gott, der absolut von sich weiß, der absolut Freie kann es sein, dem ich vertraue, an den ich mich wende, von dem ich gewiß bin: Er kann es wohl machen!

James fragt: „Bitte, was für eine besondere Tat kann ich tun, um mich besser Gottes Einfachheit anzupassen?" Ich stelle die Gegenfrage: In welchem Zusammenhange und Interesse sagt denn die Dogmatik die Einfachheit von Gott aus? Gott ist das absolute Sein, so darf ihm weder Zeit noch Raum zur Schranke werden. Seine Erhabenheit über die Schranken der Zeit kommt in seiner Ewigkeit, wonach er von aller Zeitfolge immun ist, und in seiner Veränderlichkeit, wonach aller Wechsel von ihm ausgeschlossen ist, zum Ausdruck. Seine Erhabenheit über die Schranken des Raumes in seiner Einfachheit, wonach er von aller Materie und aller Teilung frei ist, und in seiner Allgegenwart, wonach er, unbeengt durch irgendwelche Grenzen, alles trägt und bewegt mit seiner wirksamen Kraft.

Zusammenhang und Interesse, in dem die Dogmatik das Prädikat der Einfachheit geprägt hat, ist also, die Absolutheit Gottes weiter zu denken. Und wie sollte das fromme Bewußtsein sich seiner getrösten und wir unser Leben überhaupt nach ihm

---

[1]) p. 446.

richten, wenn er nicht absolut, wenn er irgendwie beschränkt gedacht werden dürfte?!

Die Ableitung dieser metaphysischen Attribute ist nicht „ein Mischen von Eigenschaftsworten des Lexikons fern von moralischem Charakter, fern von menschlichem Bedürfen.“ [1]) Die Dogmatiker haben vielmehr dem Bedürfen des religiösen Empfindens gelauscht und danach die Prädikate gewählt und geprägt mit forschendem Sinn und abwägendem Ernste. Es sind nicht „abstrakte Begriffe, die sie häufen,“ es liegt ihnen wirklich daran, den Grund unseres Glaubens, die „Kenntnis der Gottheit,“ in begrifflicher Form zum Ausdruck zu bringen. Mag man mit dem Verständnis auch den Geschmack daran verlieren oder auf diese dogmatische Rechenschaft völlig verzichten: das durchaus religiöse Interesse derselben läßt sich nicht bestreiten. Auch vom Standpunkt der praktischen Religion ebensowenig der Wert.

Den Wert der moralischen Attribute erkennt James rückhaltlos an. Sie bestimmen in entscheidender Weise Furcht, Hoffnung, Erwartung und sind Grundlagen des heiligen Lebens. Ist Gott heilig, so kann er nur Gutes tun. Ist er allmächtig, so kann er ihm den Sieg sichern. Ist er allwissend, so kann er uns im Finstern sehen. Ist er gerecht, so kann er uns strafen für das, was er sieht. Ist er die Liebe, so kann er auch verzeihen. Ist er unwandelbar, so können wir sicher auf ihn rechnen. Diese Eigenschaften treten in Beziehung zu unserem Leben. Es ist hoch wichtig, daß wir in betreff ihrer unterrichtet werden.

Jawohl. Ich stimme zu. Aber lassen sie sich lehren, ohne daß die metaphysischen den Hintergrund bilden und dem fragenden Menschengeiste aufgezeigt werden als die einfachen Postulate, die die sogenannten moralischen Attribute unerläßlich voraussetzen? Kann Gott ohne sie sein der von der Macht der Sünde schlechthin Abgesonderte, in der Welt der Befleckung der Makellose, der absolut Gute, der allein Heilige? Man wird nicht diese, die moralischen, empfehlen und jene, die metaphysischen, verbieten können oder perhorreszieren dürfen.

---

[1]) „What is deduction of these metaphysical attributes but a shuffling and matching of pedantic dictionary-adjectives, aloof from morals, aloof from human needs, something that might be worked out from the mere word, God by one of those logical machines of wood and brass which recent ingenuity has contrived as well as by a man of flesh and blood“ p. 446.

Daß Gottes Schöpfungsmotiv die Offenbarung seines Ruhmes sei, ist auch, sagt James, ein Attribut, welches bestimmte Beziehungen zu unserem praktischen Leben hat. Da läge nun mir der Einwurf nahe: wie so? Ich meine auch nicht, daß das Verlangen nach Ruhm den heiligen Gott dazu bestimmte, sondern die Liebe. Neidlos, erkennt schon Plato, habe der Grundgute gewollt, daß alles ihm ähnlich werde.[1]) Und Clemens Alexandrinus stimmte ihm bei, Gott sei dabei nicht auf seine Ehre bedacht gewesen.[2])

Es fehlt freilich auch nicht an Stimmen dagegen. Gregor von Nazianz meint, die Selbstanschauung habe seiner Güte nicht genügt; er habe des vielfältigen Wohltuns bedurft.[3])

Lactantius lehrt geradezu, Gott habe den Menschen gemacht, daß er ihn ehre.[4])

Quenstedt spricht es ihm nach.[5])

Auch Frank lehrt, die Absolutheit könne nicht verletzt werden, Gott habe die Welt für sich und um seinetwillen konzipiert und geschaffen.[6])

Eduard Böhl desgleichen, Gott habe die Welt geschaffen, „um seine Herrlichkeit zur Anerkennung zu bringen."[7])

Demgegenüber behält Pierre Bayle recht, wenn er sagt, dies Motiv sei schon bei einer Kreatur ein Fehler.[8])

Immerhin, wendet James ein, könnte uns die dogmatische Theologie einwandfrei wirklich beweisen, daß es einen solchen Gott mit den genannten ähnlichen Charakterzügen gibt, so möchte sie wohl den Anspruch erheben dürfen, dem religiösen Empfinden eine solide Basis zu geben. Aber es steht damit nicht besser als mit den Beweisen vom Dasein Gottes. Sie hat keinen überzeugt, der in seinem

---

1) Timaeus, Stephanus-Ausg. 29: „*πανθ᾽ ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ.*"

2) Stromateis V, Sylburg-Ausg. 584: „*οὐ γὰρ χρείας ἕνεκεν ὁ θεὸς πεποίηκεν τὸν κόσμον.*"

3) „. . . *ἔδει* . . ." Orat. 38, 9. Migne, Patrol. graec. XXXVI, 319.

4) Divinarum institutionum lib. VII, 4—6.

5) „Systema theol." 4. Aufl. 1685. 418.

6) „System der christl. Wahrheit." 3. Aufl. 1894. I, 307.

7) „Dogmatik." 1887. 126.

8) „Réponse aux questions d'un provincial" III, 652. Oeuvres diverses. 1727.

Leben Grund hatte zu bezweifeln, daß ein guter Gott die Welt geschaffen haben könne.[1]) Keinen? „Niemals irgend einen?" Und das sei „eine historische Tatsache?"

„Wir müssen also", sagt James, „ich denke, der dogmatischen Theologie endgültig Lebewohl sagen." [2])

Ich sage: Die „dogmatische Theologie" verdient diese Verabschiedung so wenig wie sie sie annehmen wird. Denn es ist ihr Beruf und wird ihr Beruf bleiben, Rechenschaft von dem Glauben dem je mitlebenden Geschlecht auf seinen Wahrheitswegen und mit seinen Wahrheitsmitteln zu geben. Nur wo der Glaube unsicher geworden ist, verliert sich ganz folgerecht das Interesse, ihn vor dem zeitgenössischen Denken zu rechtfertigen. Aus dem Glaubensbewußtsein ist die Dogmatik entstanden, und solange dies andauert, wird sie bestehen bezw. stand halten. Ob sie je einen Zweifler bekehrt hat, läßt sich unmöglich historisch entscheiden. Daß sie dem Glaubensleben Ausdruck und Förderung gegeben hat, beweist ihre fortgehende Pflege von den Tagen des Origenes an bis in unsere aktuellste Gegenwart.

Aber wenn, wie der Zusammenhang es nahelegt, das Lebewohl nur der metaphysischen Theologie gilt, so kann auch auf sie für das Weiterdenken des frommen Bewußtseins für keine Folgezeit, die es überdauert, verzichtet werden. Nur daß sie, wie alle Theologie, den Glauben voraussetzt und nicht ersetzt oder je in den Stand kommen kann, ihn zu — ersetzen.[3])

Verläßt sie dagegen Metaphysik und deduktives Verfahren, arbeitet sie kritisch und induktiv, wird aus der Theologie Religionswissenschaft, so kann sie, urteilt James, der Religion enorme Dienste leisten.[4])

Ich wende ein, daß faktisch auch die bisherige dogmatische Theologie, auch in ihren metaphysischen Aussagen, induktiv ver-

[1]) James p. 448: „It is a plain historic fact that they" (arguments of dogmatic theology) never have converted any one who has found in the moral complexion of the world, as he experienced it, reasons for doubling . . ."

[2]) „We must . . . bid a definitive good-by to dogmatic theology."

[3]) „Conceptual processes can class facts, define them, interpret them; but they do not produce them, nor can they reproduce their individuality" p. 455. „Philosophy in this sphere is thus a secondary function, unable to warrant faiths veracity." Ibidem.

[4]) „. . . she can make herself enormously useful" p. 455.

fahren ist, von dem frommen Bewußtsein aus.[1]) Der Vorwurf eines deduktiven Verfahrens im Sinne einer vom Glauben unabhängigen Wissenschaft von Gott und göttlichen Eigenschaften ist der deutschen evangelischen Dogmatik von heute gegenüber nicht zu begründen.[2])

Auch kritisch ist sie mehr oder weniger immer bemüht gewesen, das Haltbare und Adäquate von dem Unhaltbaren und Inadäquaten zu unterscheiden und zu scheiden.

Was James von der Religionswissenschaft als Ersatz der dogmatischen Theologie fordert und erwartet, hat diese sich je länger je mehr angelegen sein lassen und kann sie auch, ohne ihrem Prinzip untreu zu werden, des weiteren tun. Soll die Religionswissenschaft für ihr ursprüngliches Arbeits-Material und -Gebiet auf Tatsachen der persönlichen Erfahrung angewiesen sein und sich beständig an dieser zu orientieren haben:[3]) so kann die Theologie diese Methode auch als ihr Soll unbedenklich zugeben. Denn auch wo sie sich auf die Schrift und deren Aussagen beruft, tut sie das nicht nur so, wie sie der betreffende versteht und würdigt, also nicht ohne das Medium seines frommen Bewußtseins, sondern auch die Schrift selbst ist der Niederschlag des christlichen Bewußtseins vom Anfang. Auch die bisherige Dogmatik hat es vermieden, was James der Religionswissenschaft der Zukunft verbietet, sich vom konkreten Leben zu entfernen oder in einem Begriffs-Vakuum zu arbeiten.[4]) Und es ist alte dogmatische Weisheit, mag sie auch im Leben nicht immer beherzigt worden

---

[1]) Schleiermacher. Frank. Kähler. Meine „Christliche Dogmatik“ 1895/8. Zwei Bände. U. a.

[2]) Freilich nehmen wir auch für unsere Dogmatik das Prädikat des wissenschaftlichen Charakters in Anspruch, aber weder geben wir sie für eine voraussetzungslose Wissenschaft noch für eine empirische aus, um so mehr für eine Geisteswissenschaft. Wir würden also nicht mit Kardinal Newman „The idea of a University“ Discourse II, 87 James p. 435 sagen: „I simply mean“ (by Theology) „the science of God, or the truths we know about God, put into a system, just as we have a science of the stars and call it astronomy, or of the crust of the earth and call it geology.“ Da bildet die sinnliche Erfahrung Basis und Medium, in der Theologie die religiöse.

[3]) „. . . would depend for its original material on facts of personal experience and would have to square itself with personal experience through all its critical reconstructions“ p. 456.

[4]) „. . . or work in a conceptual vacuum“ p. 456.

sein, daß in der religiösen Sphäre das Fürwahrhalten von Formeln nie an die Stelle persönlicher Erfahrung treten kann;[1]) und ebenso daß auch von der Religion und von ihr im eminenten Sinne gilt: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.

* * *

Das religiöse Bewußtsein enthält noch andere Züge.[2]) Ebenso wie es sich unwillkürlich verstandesmäßig auswirkt, so kultisch.[3]) Der ästhetische Wert des Kultus ist nicht zu übersehen.

Die Macht der ästhetischen Gefühle, sagt James, macht es im Grunde unmöglich, wie mir scheint, daß der Protestantismus, wie überlegen er an geistiger Tiefe dem Katholizismus sein mag, zur Zeit viele von dem eindrucksvolleren Kirchentum bekehren werde.[4])

Opfer werden überall in den Kulten dargebracht, wenn auch immer mehr geistig. Den Askesen im Buddhismus, dem Islam und dem älteren Christentum liegt die Idee des Opfers zugrunde. Sie ist unzerstörbar[5]) im religiösen Dienst.

Die Beichte, nicht annähernd so weit verbreitet, wie das Opfer, will in guten Beziehungen zur Gottheit bleiben.[6])

Das Gebet ist die wahre Seele und das Wesen der Religion. Aktuelle Religion. Wirkliche Religion.[7]) Die Tat der Seele, sich in eine persönliche Beziehung zu der geheimnisvollen Macht zu setzen, deren Gegenwart sie fühlt, nicht eine bloße Redeübung oder Wiederholung heiliger Formeln. Wo dies Gebet

---

[1]) „. . . belief that formulas are true can never wholly take the place of personal experience“ p. 457.

[2]) Lecture XIX. „Other characteristics.“ p. 458—484. Weitere Beschreibung des religiösen Bewußtseins. „. . . to finish our picture of the religious consciousness by a word about some of its other characteristic elements“ p. 458.

[3]) „They“ (men) „need formulas, just as they need fellowship in worship“ p. 458.

[4]) p. 461 „. . . from the more venerable ecclesiasticism.“

[5]) „. . . how indestructible is the idea that sacrifice of some sort is a religious exercise“ p. 462.

[6]) „Confession . . . in order to be in right relations to one's deity“ p. 462.

[7]) „Prayer is religion in act; that is, is realized by prayer“ p. 464.

fehlt, fehlt die Religion. Wo es ist,[1]) da ist lebendige Religion. Deshalb ist die sogenannte „natürliche Religion" keine Religion. Sie schneidet den Menschen vom Gebet ab.[1])

Die Echtheit der Religion ist unlöslich mit der Frage verbunden, ob das Gebetsbewußtsein Illusion ist oder nicht. Die Überzeugung, daß in diesem Bewußtsein wirklich etwas zuwege gebracht wird, ist der eigentliche Kern der Religion.[2]) Was auch immer und wie auch immer, die Religion steht oder fällt[3]) mit der Überzeugung, daß Wirkungen eintreten. Geschehnisse durchs Gebet, die auf keine andere Weise verwirklicht sich zutragen, darauf besteht die Religion. Eine Kraft, welche aber vor dem Gebete gebunden war, wird durchs Gebet frei und wirkt subjektiv oder objektiv irgendwo in der Welt der Erfahrung oder der Tatsachen.[4])

Sicherlich ist das Gebet nicht eine rein subjektive Sache. Es bedeutet ein reales Wachsen der Aufnahmefähigkeit geistiger Kraft oder Gnade . . . aus der unendlichen geistigen Welt.[5])

Georg Müller in Bristol, gestorben 1898, baute seine fünf großen Waisenhäuser einfach auf Gebet und Glauben. Sein erstes Motiv war, einen sichtbaren Beweis davon zu haben, daß unser Gott und Vater derselbe treue Gott ist, der er von jeher gewesen ist, willens, wie ehedem sich auch noch in unseren Tagen allen, die auf ihn trauen, als lebendigen Gott zu erweisen. „Teurer christlicher Leser, bist du noch nie diesen Weg des Gehorsams gegangen, so tu es jetzt und du wirst dann aus eigener Erfahrung der Süße der Freude inne werden, die daraus entspringt." [6])

„Durch Gnade ist mein Geist so völlig der Treue des Herrn sicher geworden, daß ich inmitten der größten Not in Frieden

---

[1]) „Wherever this interior prayer rises and stirs the soul, we have living religion" p. 464. Auguste Sabatier „Esquisse d'une Philosophie de la Religion." 2. Aufl. 1897. p. 19.

[2]) „. . . the very core of living religion" p. 466.

[3]) „. . . religion, in the vital sense, must stand or fall by the persuasion that effects of some sort genuinely do occur." p. 466.

[4]) „. . . of the world of experienced phenomena or facts" p. 466.

[5]) Frederic W. H. Myers an James p. 467.

[6]) „The life of trust. Being a Narrative of the Lord's Darling with George Müller," New American edition, N. Y. p. 383. James p. 470. George Müller p. 219. James p. 469.

meiner anderen Beschäftigung nachgehen kann. In der Tat, gäbe mir nicht der Herr diesen als das Resultat meines Vertrauens auf ihn: ich würde schwerlich imstande sein, überall zu arbeiten. Denn es ist jetzt im Vergleich ein seltenes Ding, daß ein Tag kommt, an dem ich nicht in Not für das eine oder das andere Gebiet meines Werkes wäre."

Müllers Gott war, wie er oft sagt, sein Geschäftspartner.[1]) Müller war ganz unphilosophisch, die Vorstellung von seinen Beziehungen zu Gott auf der Höhe des primitivsten menschlichen Denkens.[2]) Die religiöse Grundtatsache ist, daß im Gebet geistige Energie, welche sonst schlummern würde, aktuell wird und geistige Arbeit irgend einer Art wirklich geleistet wird.[3])

Als letztes Charakteristikum des religiösen Lebens nennt James, daß seine Äußerungen sich so häufig mit dem unterbewußten Bereich unseres Daseins verbinden.[4]) Paulus habe seine Visionen, Ekstasen, Zungenreden, wenn er diese auch nicht hoch schätze. Männer wie Bernhard, Loyola, Luther, Fox, Wesley haben ihre Visionen, Stimmen, Verzückungen, Eingebungen und Eröffnungen. Als das größte Feld für das Bewußtsein, Instrument einer höheren Macht zu sein, gilt die Inspiration. Manche, wie Buddha, Jesus, Paulus, abgesehen von seiner Gabe des Zungenredens, Augustin, Hus, Luther, Wesley haben sie nur gelegentlich. Die hebräischen Propheten, Mohammed, einige der Alexandriner, Fox, Joseph Smith, teils häufig, teils ständig.

Diese Erscheinungen, dazu die religiöse Mystik, der plötzliche Wandel bei der Bekehrung, die extravagante Besessenheit von Weichheit, Reinheit, Selbstzucht, meint James, lassen der Folgerung nicht ausweichen, daß wir in der Religion einen Bezirk der menschlichen Natur haben mit ungewöhnlich engen Beziehungen zu der unterschwelligen, unterbewußten Region. Der Stätte dessen, was latent ist. Dem Reservoir davon, was uneingezeichnet oder unbeobachtet vorübergegangen ist.[5]) Es enthält alle unsere momentan

---

[1]) „. . . his business partner" p. 470.

[2]) p. 471.

[3]) „. . . spiritual energy does become active, and spiritual work of some kind is effected really" p. 477.

[4]) „. . . with the subconscious part of our existence" p. 478.

[5]) „. . . the abode of everything that is latent and the reservoir of everything that passes unrecorded or unobserved" p. 483.

inaktiven Erinnerungen, und es birgt die Quellen all unserer dunkel motivierten Leidenschaften, Impulse, Neigungen, Abneigungen und Vorurteile. Unsere Anschauungen,[1]) Hypothesen, Einbildungen, Meinungen, Überzeugungen und im allgemeinen unsere nicht rationalen Akte kommen von da. Es ist die Quelle unserer Träume, und augenscheinlich[2]) kehren sie dahin zurück. Es ist so der Urquell von vielem, was unsere Religion nährt. So schließt James:[3]) In tief religiösen Naturen scheint die Tür in diese Region ungewöhnlich weit offen zu sein. Auf jeden Fall haben Erfahrungen, welche durch diese Tür eintreten, nachdrücklichen Einfluß auf die Gestaltung der Religionsgeschichte gehabt.[4])

Aber eben dieser Schluß ist es, den ich mir nach allem bereits darüber Verhandelten nicht anzueignen vermag. Was ich ablehne, ist nicht, wie mehrfach betont, die Meinung, daß es eine unterbewußte Region in der menschlichen Natur gibt, sondern daß die Wendepunkte in der Religionsgeschichte, welche sich aus dem vorhandenen Bewußtseinsinhalt erklären lassen, sich auf Importe aus einer Sphäre unter der Schwelle des Bewußtseins zurückführen lassen. Für diese Hypothese, und als mehr nimmt William James seine „Folgerung“[5]) selbst nicht eigentlich in Anspruch, fehlt es meines Erachtens an allem anderen Anhalt, als dem, daß es latente Erinnerungen in unserer Seele gibt, die gelegentlich wieder aktuell werden. Aber selbst diese Tatsache spricht eher gegen als für die Verwertung der unterbewußten Sphäre im Sinne der Hypothese zu neuen Ausblicken, Eröffnungen, Erkenntnissen, denn die für längere oder kürzere Zeit unter die Schwelle des Bewußtseins herabgesunkenen Eindrücke tauchen, wenn sie wiederkehren, genau so auf, wie wir sie seinerzeit empfangen haben. Sie sind während ihrer Latenz dieselben, unverarbeitet und unverändert, geblieben. Und eben diese Verarbeitung während derselben, ein brütendes Weiterspinnen, ein Reifwerden und sich Entfalten jenseits des Bewußtseins-

---

[1]) „Intuitions“ p. 483.

[2]) „. . . apparently . . .“ p. 484.

[3]) „. . . and this is my conclusion“ p. 484.

[4]) „. . . at any rate, experiences making their entrance through that door have had emphatic influence in shaping religious history“ p. 484.

[5]) „conclusion“ p. 484.

randes ist der springende Punkt der Hypothese, der sie allein brauchbar zu dem in Rede stehenden Zwecke machen würde, die neuen mehr oder weniger epochemachenden Anstöße in der Religionsgeschichte und vieles, was unsere Religion nährt und unterhält,[1]) zu erklären.

Folgerungen.

Die empirische Methode schließt es von vornherein aus, daß die von ihr aus gewonnenen Schlüsse scharf und absprechend sein, absolute Geltung in Anspruch nehmen wollen. Das gilt auch von den Folgerungen, die James in der letzten seiner Vorlesungen im ganzen zieht.[2])

Er rekapituliert selbst die charakteristischen Merkmale des religiösen Lebens so:

1. Die sichtbare Welt gehört zu einem mehr geistigen Universum, von dem sie ihre vornehmste Bedeutung herleitet.[3])

2. Vereinigung mit diesem höheren Universum oder harmonische Beziehung zu ihm ist unser wahres Ziel.[4])

3. Das Gebet oder die innere Gemeinschaft mit dem Geiste dieses Universums, gleichviel ob dieser Geist ‚Gott' oder ‚Gesetz',[5]) ist ein Vorgang, in dem wirklich etwas geschieht,[6]) geistige Kraft in die sichtbare Welt einströmt und Wirkungen hervorruft, psychologische oder materielle.

Noch schließt Religion folgende charakteristische psychologische Merkmale ein:

4. Einen neuen Reiz, welcher wie eine Gabe zum Leben hinzutritt und entweder die Form lyrischer Begeisterung oder eines Appells an ernste und heroische Gesinnung[7]) annimmt.

---

[1]) „. . . of much that feeds our religion" p. 484.

[2]) Lecture XX. Conclusions. p. 485—527.

[3]) „. . . draws . . ." p. 485.

[4]) „. . . our true end" p. 485.

[5]) „-be that spirit ‚God' or ‚law' p. 485.

[6]) „. . . where in work is really done" p. 485.

[7]) „. . . either of lyrical enchantment or of appeal to earnestness and heroism" p. 485.

5. Eine Bürgschaft der Sicherheit und eine Stimmung des Friedens, sowie im Verkehr mit anderen vorwiegend freundliche Neigungen.[1])

Die Vorfrage, ob die Existenz so vieler religiöser Typen, Sekten und Glaubensmeinungen zu bedauern sei, verneint James mit Nachdruck.[2]) Nicht zwei von uns haben dieselben Schwierigkeiten, noch können dieselben Lösungen von uns erwartet werden. Jeder kann es nur von seinem Gesichtswinkel aus tun. Der eine von uns muß weicher, der andere härter werden; einer muß einen Punkt nachgeben, ein anderer feststehen, um um so besser die ihm angewiesene Stellung zu verteidigen. Der ‚Gott der Schlachten' muß gestattet sein der einen Art von Menschen, der Gott des Friedens, des Himmels und des Vaterhauses einer anderen. Wir müssen offen die Tatsache anerkennen, daß wir in Teil-Systemen leben und daß diese Teile sich im geistigen Leben nicht auswechseln lassen. Kranke, übel gestimmte Seelen bedürfen der Erlösung. Aber warum denken so viele an Erlösung, die ganz wohlgemut sind?[3]) Jeder soll bei seiner Erfahrung bleiben, welcher Art immer sie ist, und den anderen ertragen. Das ist das beste.[4])

Dagegen, räume auch ich ein, ist freilich nicht an die Religionswissenschaft zu appellieren und etwa darauf zu rechnen, daß sich nach ihren Resultaten die Religiosität durchweg orientieren, normieren und so irgendwie einheitlich gestalten lasse.[5]) Auch läßt sich freilich keinem eine fremde Religion aufzwingen, und die Toleranz ist eine Forderung ebenso der Besonnenheit wie der Humanität. Aber darum hat jeder, der überhaupt Religion hat, eine ganz bestimmte, und er kann sie nicht haben, wenn er ihr nicht unbedingt vertrauen kann, d. h. wenn er sie nicht für absolut wahr hält, nicht für eine neben anderen von mehr oder weniger gleichem Wert, sondern für die eine einzige, die es für ihn und

---

[1]) „. . . a preponderance of loving affections" p. 486.

[2]) „I answer ‚No' emphatically" p. 487.

[3]) „If we are sick souls, we require a religion of deliverance; but why think so much of deliverance, if we are healthy-minded?" p. 488.

[4]) „. . . for each man to stay in his own experience, whatever it be, and for others to tolerate him there, is surely best" p. 488.

[5]) „. . . would not this one-sidedness be cured if we should all espouse the science of religions as our own religion?" p. 488.

alle Welt gibt. Das Wort: „Es ist in keinem anderen Heil" ist unentbehrlich für jeden Glauben und für jeden Gläubigen, der ihn hat. Daher ist der Missions-Sinn und -Betrieb ein vitales Interesse für jede Religion.

Kann aber die empirische Methode ihrer Natur nach nie zu absoluten Urteilen, sondern immer nur zu relativen Feststellungen kommen, so erweist sie sich eben an dieser Stelle als unzureichend für die religiöse Frage.

Oder liegt es etwa vielmehr nicht sowohl an der Methode als an der Religion?

Ist die Religion nur noch ein Anachronismus? Ein Überlebsel? Ein atavistischer Rückfall auf eine überwundene Denkweise?[1])

Der reine Anachronismus! sagt die Theorie vom Überleben. Je weniger wir das Persönliche mit dem Kosmischen mischen, je mehr wir uns in allgemeinen und unpersönlichen Ausdrücken bewegen: um so echtere Erben der Wissenschaft werden wir.[2])

Mag immerhin diese Unpersönlichkeit des wissenschaftlichen Verfahrens auf eine gewisse Hoheit des Charakters Anspruch haben: solange wir mit dem Kosmischen und dem Allgemeinen zu tun haben, handelt es sich immer nur um Symbole der Wirklichkeit. Aber sobald wir mit privaten und persönlichen Erscheinungen als solchen zu tun haben, handelt es sich im vollsten Sinne des Wortes um Realitäten.[3])

Unsere Erfahrungswelt besteht immer aus zwei Teilen, einem objektiven und einem subjektiven. Wie unberechenbar ausgedehnter jener auch sein mag, dieser kann nie übersehen oder unterdrückt werden.

Der objektive Teil ist die Totalsumme von dem, was immer wir zu einer gegebenen Zeit zu denken vermögen. Der subjektive ist der innere Stand, in welchem der Denkende sich befindet.[4])

---

[1]) „. . . a case of ‚survival', an atavistic relapse into a mode of thought which humanity in its more enlightened examples has outgrown" p. 490.

[2]) „. . . the truer heirs of Science we become" p. 498.

[3]) „. . . as soon as we deal with realities in the completest sense of the term" p. 498.

[4]) „. . . the inner „state" in which the thinking comes to pass p. 499.

Unsere Vorstellungen von der Außenwelt sind nur Gedankenbilder von dem, was uns äußerlich bleibt. Der innere Stand ist unsere wirkliche Erfahrung selbst. Seine Realität und die unserer Erfahrung ist ein und dasselbe. Sie ist von der Art, zu der alle Realitäten gehören müssen. Die Axe der Realität geht allein durch die persönlichen Stätten. Dann ist die Forderung der Wissenschaft absurd, die persönlichen Elemente der Erfahrung sollten unterdrückt werden. Dann sollte darüber kein Dissensus bestehen, daß die Religion, die sich mit persönlichsten Lebensfragen beschäftigt und uns so in Berührung mit den allein absoluten Realitäten bringt, die wir kennen, notwendig eine ewige Rolle spielen muß in der menschlichen Geschichte und nie sich überleben wird. [1])

Und ihre Bedeutung für die Geschichte?

Gedanken und Gefühle bestimmen das Verhalten. In dem Gesamtgebiete der Religion finden wir eine große Verschiedenheit in den vorherrschenden Gedanken. Gefühle und Verhalten sind meist überall die gleichen. Stoische, christliche, buddhistische Heilige sind praktisch ununterscheidbar in ihrem Leben. Die Theorien, welche die Religion hervorbringt, so verschieden sie sind, sind von sekundärer Bedeutung.

Die Ideen und Symbole, sowie andere Institutionen sind nicht anzusehen als Organe mit unentbehrlicher Funktion, notwendig für den Fortgang des religiösen Lebens auf immer. Gefühle und Verhalten dagegen sind die konstanteren Elemente.[2])

Das ist der erste Schluß, den James aus den gebuchten Erscheinungen zieht.

Aber er ist nicht einwandfrei. Irgendwie sind die Ideen und Symbole, sowie andere Institutionen nicht minder konstant als die Gefühle und das Verhalten. Irgendwie. Freilich können sich die Ideen abklären und verklären, aber das geschieht nicht ohne Zusammenhang mit den Gefühlen und dem Verhalten, auch nicht ohne gegenseitigen Rapport. Die Unterscheidung von primär und sekundär entspricht nicht dem Verhältnis. Ideen und Gefühle, Verhalten und Symbole gehören korrekterweise innerlich zusammen

---

[1]) „. . . must necessarily play an eternal part in human history" p. 503.

[2]) p. 504.

und müssen es bleiben. Es gibt keine Gefühle ohne Ideen und kann kein Verhalten geben ohne Normen, ohne Symbole.

Auch die Gegenüberstellung eines objektiven und eines subjektiven Teiles unserer Erfahrungswelt als Symbol und Realität besteht, aber die Bedenken folgen. Der objektive Teil als die Totalsumme dessen, was wir zu irgend einer Zeit vorzustellen vermögen, läßt sich von dem subjektiven Teil als dem inneren Stand, in welchem sich der Denkende befindet, nicht haarscharf unterscheiden und scheiden, als ob es sich um zwei Größen handelte, die, jede isoliert, mit der anderen isolierten verglichen werden könnte. Der innere Stand, in dem sich der Denkende befindet, ist der Außenwelt gegenüber in beständiger Fluktuation, ganz und gar kein abgeschlossener, bestimmt umgrenzter. Wir werden uns seiner nicht bewußt anders als im Rapport mit der Welt, die conscientia rerum geht der conscientia sui nicht nur im Kindesalter voraus, sondern es bleibt das Verhältnis durchweg. Der durch den Rapport mit der Welt bereicherte und so beeinflußte innere Stand wird eben so nicht nur empfänglich für neue Eindrücke, sondern er empfängt sie und kann sie gar nicht anders empfangen, als wie sie sich in ihm — reflektieren. Wie das geschieht, hängt davon ab, wie er ist, und dieser jeweilige Stand ist ein gewordener und beständig werdender. Auch an unseren Eindrücken von der Außenwelt sind wir persönlich beteiligt: sie tragen unseren Typus, unsere Art.

Auch was wir zu einer gegebenen Zeit zu erfassen vermögen, hängt davon ab, wer wir sind.

An zweiter Stelle liegt es James daran, die Gefühle zu charakterisieren.

Zu welchem psychologischen Gebiet gehören sie?

Tolstoj hat vollkommen recht, wenn er den Glauben zu den Kräften rechnet, durch die der Mensch lebt. Das vollständige Fehlen desselben bedeutet Zusammenbruch.[1])

Der Glaubensstand mag ein Minimum von intellektuellem Inhalt haben:[1]) so weit er es hat, hält der Fromme mit rührender Treue[2]) daran fest. Wegen dieses außerordentlichen Einflusses auf Handeln und Ausdauer rechnet James die religiösen

[1]) „The total absence of it, anhedonia, means collapse" p. 505.
[2]) „. . . passionate loyalty . . ." p. 506.

Gefühle zu den bedeutungsvollsten biologischen Funktionen der Menschheit.[1]) Ist die Liebe zum Leben von Stufe zu Stufe der Impuls zur Religion, wie Prof. Leuba schreibt, so kann sie kein reiner Anachronismus, sondern muß eine bleibende Funktion sein, mit oder ohne intellektuellen Inhalt, und wenn mit, gleichviel ob er wahr oder falsch ist.[2])

Und dieser Inhalt? Nicht nur mehr subjektiv, sondern objektiv? Nicht nur dem Nutzen nach, nach dem der Gläubige ihn schätzt, sondern nach seiner Wahrheit?

Die erste Frage ist, ob unter allen Differenzen der Glaubensbekenntnisse ein gemeinsamer Kern verborgen liegt, den sie einmütig bezeugen. James antwortet ohne Aufschub: Ja.[3]) Die formulierten Lehren der verschiedenen Religionen streichen sich freilich gegenseitig aus,[4]) aber eine gewisse gleichförmige Überlieferung[5]) besteht doch, in der alle Religionen zusammenzutreffen scheinen: In der U n r u h e und ihrer L ö s u n g.[6]) Darin, daß etwas in bezug auf uns unrecht ist, wie wir von Natur stehen,[7]) und darin, daß wir von dem Unrecht frei werden, sobald wir uns mit den höheren Mächten in geeignete Verbindung setzen.[8])

In den entwickelteren Gemütern nimmt die Unruhe einen moralischen Charakter, die Befreiung eine mystische Färbung an. Das Wesen dieser allgemeinen Erfahrung läßt sich so aussprechen:

Sofern der einzelne von seinem Unrecht leidet und es kritisiert, wird er sich ahnend bewußt eines Zustandes jenseits des Unrechts und befindet sich in einer wenigstens möglichen Berührung

---

[1]) p. 506.

[2]) „. . . so long as men can use their God they care very little who he is, or even whether he is at all.“ „The truth of the matter can be put,“ says Leuba, in this way: God is not known, he is not understood; he is used — sometimes as meat — purveyor, sometimes as moral support, sometimes as friend, sometimes as an object of love “

[3]) „I . . . answer it immediately in the affirmative“ p. 507.

[4]) „. . . do indeed cancel each other“ p. 508.

[5]) „. . . a certain uniform deliverance“ p. 508.

[6]) „It consists of two parts: 1. An uneasiness and 2. Its solution.“ Ibidem.

[7]) „. . . that there is something wrong about us as we naturally stand p. 508.

[8]) „. . . by making proper connection with the higher powers.“ Ebenda.

mit irgend etwas Höherem, wenn eins existiert. Mit dem unrechten Teil ist so ein besserer Teil von ihm da, wenn auch nur als ein ganz hilfloser Keim. Mit welchem von beiden Teilen er sein wirkliches Sein identifizieren soll, ist auf dieser Stufe keinesfalls deutlich. Auf der Stufe der Unruhe nicht. Kommt aber die Stufe der Lösung, der Befreiung, so identifiziert der Mensch sein wirkliches Sein mit dem keimhaften höheren Teil von ihm selbst, und zwar so: [1])

Er wird sich bewußt, daß sein höherer Teil an ein Mehr derselben Qualität grenzt und mit ihm zusammenhängt, welches — im Universum außerhalb von ihm wirkt und an das er Berührung finden, zu dem er sich hinüberretten kann, wenn sein niederes Sein im Schiffbruch in Stücke geht.

Es scheint mir, sagt James, daß alle die in Rede stehenden Erscheinungen in diesen sehr einfachen Ausdrücken genau zu beschreiben sind. Die praktischen Schwierigkeiten sind, die Realität von jemandes höherem Teil ins Werk zu setzen, auszuführen; jemandes Selbst damit ausschließlich zu identifizieren und diesen höheren Teil mit dem ganzen übrigen idealen Sein zu identifizieren. [2])

Jener schlichte Satz berücksichtigt das geteilte Ich und seinen Kampf; er schließt den Wechsel des Zentrums im Personleben und die Kapitulation des niederen Selbst ein; er bringt den Anschein der von außen her helfenden Macht zum Ausdruck und gibt doch den Grund für die Vereinigung mit ihr an; [3]) und er rechtfertigt völlig unsere Gefühle der Sicherheit und Freude. [2])

Soweit, wie immer diese Analyse geht, sind die Erfahrungen nur psychologische Phänomene. Sie besitzen, es ist wahr, enormen

---

[1]) „. . . that his higher part is conterminous and continuous with a More of the same quality, which is operative in the universe outside of him, and which he can keep in working touch with, and in a fashion get on board of and save himself when all his lower being has gone to pieces in the wreck.“ p. 508.

[2]) „The practical difficulties are: 1. to ‚realize the reality‘ of one's higher part; 2. to identify one's self with it exclusively; and 3. to identify it with all the rest of ideal being“ p. 509 Anm. 1.

[3]) Vgl. den mystischen Ausdruck: „great enough to be God; interior enough to be me“ Récéjac, Essai sur le fondement de la conscience mystique, 1897 p. 46. James p. 509 Anm. 3.

biologischen Wert. Geistige Kraft wächst wirklich in dem, der sie hat, ein neues Leben eröffnet sich ihm, und sie scheinen ihm ein Vereinigungspunkt, in dem sich die Kräfte zweier Welten begegnen. Und doch könnten diese Erfahrungen nichts weiter sein als sein subjektives Gefühl, als eine Form seiner Phantasie trotz der Effekte, die sie hervorriefen.

Es entsteht daher die weitere Frage: Welches ist die objektive Wahrheit von ihrem Inhalt? Die Wahrheit der in Rede stehenden Erfahrungen abgesehen [1]) von ihrem Werte fürs Leben, wenn der Mensch auch von Natur geneigt ist, das, was großen Wert fürs Leben hat, deshalb auch als für wahr beglaubigt anzusehen? [2])

Ist das „Mehr derselben Art" [3]) nur unser Begriff oder existiert es wirklich? Und wenn, in was für einer Gestalt existiert es? Das Mehr derselben Art, mit dem unser höheres Selbst erfahrungsmäßig in harmonische Beziehung zu kommen scheint. Wirkt es sowohl als es existiert?

Und in welcher Form sollten wir der Vereinigung mit ihm inne werden, von der die religiösen Genies so überzeugt, ja überwältigt sind?

Bei der Beantwortung dieser Fragen tun die verschiedenen Theologien ihre Arbeit, und ihre Abweichungen kommen reichlich zutage. Alle aber sind darin einig, daß dies „Mehr", dies „Höhere", wirklich existiert, wenn auch einige von ihnen annehmen, daß es persönlich als Gott oder Götter existiere, während andere zufrieden sind, es als einen Strom von idealer Richtung in der ewigen Ordnung der Welt und mit ihr verwachsen [4]) zu denken.

Sie alle willigen überdies ein, daß es sowohl wirkt als existiert und daß etwas tatsächlich zum Besseren geschieht, wenn man sein Leben in seine Hände gibt. [5])

---

[1]) „The word ‚truth' is here taken to mean something additional to bare value for life" p. 509 Anm. 3.

[2]) Es handelt sich also jetzt, wie wir sagen würden, nicht mehr um ein Werturteil, sondern um ein Seinsurteil.

[3]) . . . that ‚More of the same quality' . . . p. 510.

[4]) „. . . embedded in the eternal structure of the world" p. 510.

[5]) „. . . that something really is effected for the better when you throw your life into its hands" p. 510.

Bei der Verhandlung über die Erfahrung der Vereinigung mit ihm kommen die spekulativen Differenzen erst recht zum Vorschein. Über diesen Punkt betreiben Pantheismus und Theismus, Natur und zweite Geburt, Werke, Gnade, Karma, Unsterblichkeit und Wiedergeburt, Rationalismus und Mystizismus unveraltete Fehden.[1])

James selbst hat sich darüber, das Höhere und die Vereinigung, eine Meinung gebildet und eine Hypothese aufgestellt, eine Hypothese, nicht mehr.[2]) Das meiste, was er demgemäß tun kann, ist, etwas zu bieten, was den Tatsachen so sehr gemäß ist, daß die wissenschaftliche Logik keinen plausibeln Vorwand findet zu verbieten, es als wahr willkommen zu heißen.[3])

Das „Mehr", das Höhere, will so beschrieben werden, daß es auch die Psychologen als real anerkennen. Den vermittelnden gesuchten Begriff findet er in dem unterbewußten Selbst, als einer neuerdings wohl beglaubigten psychologischen Instanz.[4])

Ganz abgesehen von religiösen Rücksichten ist tatsächlich und buchstäblich mehr Leben in unserer ganzen Seele, als wir zu irgend einer Zeit gewahr werden.[4]) Die Ermittlung des Feldes, welches über die Bewußtseinsschwelle hinausliegt,[5]) ist kaum bisher zwar ernstlich unternommen, aber was Mr. Myers 1892 in seinem Essay über „das unterschwellige Bewußtsein"[6]) sagt, ist noch so wahr wie damals, als es geschrieben wurde: Jeder von uns ist ein bleibend psychisches Wesen von viel größerer Ausdehnung als er weiß — eine Individualität, welche sich nie durch irgend eine körperliche Kundgebung in ihrer Gesamtheit zum Ausdruck bringen kann. Das Ich äußert sich durch den Organismus, aber da bleibt immer ein Teil des Ich ungeäußert; und, wie es

---

[1]) p. 510.

[2]) „We says ‚hypothesis' renounces the ambition to be coercive in his arguments" p. 510. 511.

[3]) „. . . no plausible pretext for vetoing your impulse to welcome it as true" p. 511.

[4]) „The subconscious self „. . . is novadays a well-accredited psychological entity;" and in it we have exactly the mediating term required" p. 511.

[5]) „. . . the transmarginal field . . ." p. 511.

[6]) „The Subliminal Consciousness." 1892. James p. 511. 512 . . . „and always, as it seems, some power of organic expression in abeyance or reserve" p. 512.

scheint, einige Kraft des organischen Ausdrucks in Anwartschaft oder Reserve.[1])

Viel von dem Inhalt dieses weiteren Hintergrundes, demgegenüber unser bewußtes Sein reliefartig heraustritt, ist ohne Bedeutung.[2]) Unvollständige Erinnerungen, einfältiges Geklingel, hemmende Angstgefühle, extravagierende Erscheinungen mannigfacher Art, „dissolutive", wie Myers sie nennt, gehören großenteils dahin.[3]) Aber darin scheinen auch viele von den Arbeiten des Genies ihren Ursprung zu haben. Und bei unserem Studium der Bekehrung, der mystischen Erfahrungen, des Gebets haben wir gesehen, eine wie eindrucksvolle Rolle ein Teil der Einbrüche[4]) aus diesem Gebiete in dem religiösen Leben spielen.

Lassen Sie mich daher vorschlagen, sagt James, als eine Hypothese, daß, was immer es noch[5]) sein mag, das „Mehr", das Höhere, mit dem wir uns in der religiösen Erfahrung verbunden fühlen, jetzt, diesseits,[6]) die unterbewußte Fortsetzung unseres bewußten Lebens ist.[6])

Indem wir so mit einer anerkannten psychologischen Tatsache[7]) als unserer Basis unser Unternehmen anfangen, scheinen wir einen Kontakt mit der Wissenschaft beizubehalten,[8]) den der gewöhnliche Theologe nicht hat.

Zugleich wird doch die Forderung[9]) des Theologen, daß ein religiöser Mensch von einer äußeren Macht bewegt werde, gerechtfertigt,[10]) denn es ist eine von den Eigentümlichkeiten der Einbrüche von der unterbewußten Region, sich als objektive Erscheinungen zu gebaren und in dem Subjekt den Eindruck einer Aufsicht von außen her zu erwecken.[11])

---

[1]) p. 512.

[2]) „. . . this larger background against which our conscious being stands out in relief is insignificant" ib.

[3]) „Imperfect memories, silly jingles, inhibitives timidities, ‚dissolutive' phenomena . . . enter into for a large part" ib.

[4]) „. . . how stricking a part invasions from this region . . ." ib.

[5]) „. . . on its farther side . . ." ib.

[6]) „. . . on its hither side the subconscious continuation of our conscious life" ib.

[7]) „Starting thus with a recognized psychological fact . . ." ib.

[8]) „preserve . . ." ib.

[9]) „. . . contention" p. 512. [10]) „. . . vindicated . . ." ib.

[11]) „. . . to take on objective appearances, and to suggest to the Subject an external control" p. 513.

In dem religiösen Leben wird die Kontrolle als „höhere" empfunden. Da aber nach unserer Hypothese es in erster Linie die höheren Fähigkeiten unseres eigenen verborgenen Gemüts [1]) sind, welche kontrollieren: so ist das Gefühl der Vereinigung mit der Macht über uns ein Gefühl von etwas nicht nur Scheinbarem, sondern buchstäblich Wahren.[2])

Der Weg durch diese Tür [3]) in das Subjekt scheint mir der beste für eine Religionswissenschaft zu sein, denn er vermittelt zwischen einer Anzahl von differenten Gesichtspunkten. Doch ist es nur ein Torweg, und Schwierigkeiten stellen sich ein, sobald wir durch ihn hindurchschreiten. Die Frage entsteht, wie weit unser unterschwelliges Bewußtsein uns führt, wenn wir ihm folgen auf seiner entlegenen Seite.[4])

Hier beginnen die Besonderungen des Glaubens,[5]) Mystizismus, Bekehrungs-Ekstase, Vedantismus, transszendenter Idealismus führen ihre monistischen Interpretationen ein und erzählen uns, daß das endliche Ich sich vereinigt mit dem absoluten Ich, denn es war immer eins mit Gott und identisch mit der Weltseele.[6])

Hier kommen die Propheten aus allen Religionen mit ihren Visionen, Stimmen, Verzückungen und anderen Eröffnungen, je die einzelne so zu beurkunden.[7])

---

[1]) „. . . of our own hidden mind . . ." ib.

[2]) „. . . the sense of union with the power beyond us is a sense of something, not merely apparently, but literaly true" ib.

[3]) „This doorway . . ." ib.

[4]) „. . . if we follow it on its remoter side" ib.

[5]) „. . . the overbeliefs . . ." ib.

[6]) „This is the highest prayer that the Advaita teaches. This is the one prayer: remembering our nature . . ." „Why does man go out to look for a God? . . . It is your own heart beating, and you did not know, you were mistaking it for something external. He nearest of the near, my own self . . . I am Thee and Thou art Me. That is your own nature. Assert it, manifest it. You are not to be perfect, you are that already" Swami Vivekananda, Addresses No. XII, Practical Vedanta part. IV, p. 172 f. James p. 514. Advaita, sansc. Nicht-Dualismus, Monismus, eine philosophische, von Sankarâdschârya im 8. Jahrhundert nach Chr. gegründete Schule Süd-Indiens: Die menschliche Seele ist nicht verschieden von Gott, der Körper ist ihr vorübergehendes Gefängnis. Mit dem Tode kehrt sie zur unpersönlichen Gottheit zurück.

[7]) „. . . supposed by each to authenticate his own peculiar faith" p. 514.

Diejenigen von uns, welche nicht mit solchen besonderen Offenbarungen begünstigt worden sind, können nur urteilen, daß diese gegenseitig unvereinbaren theologischen Lehren sich selbst annullieren und zu einer festen Stellung[1]) nicht führen. Wie wir wählen unter ihnen oder philosophischen Theorien, wenn wir den monistischen Pantheismus auf nicht mystischer Grundlage vorziehen: immer ist es Sache unserer individuellen Freiheit und unserer persönlichen Stimmungen.[2]) Darunter spielen die intellektuellen eine entscheidende Rolle, obgleich die religiöse Frage in erster Linie eine Frage des Lebens ist, die Frage, ob wir in der höheren Gemeinschaft leben oder nicht. Die geistige Anregung, in welcher uns diese als eine reale erscheint, bleibt oft solange aus, bis gewisse uns eigene Privatideen berührt werden.[3]) Diese Ideen werden so wesentlich für die Religion dieses Individuums. Sonder-Überzeugungen sind in verschiedenen Richtungen ganz unentbehrlich. Wir sollten daher zartsinnig und duldsam gegen sie sein, solange sie nicht selbst unduldsam auftreten. Das Wertvollste und Interessanteste an einem Menschen sind oft seine Sondermeinungen,[4]) seine Glaubens-Überzeugungen über das allgemeine Niveau der anderen hinaus.

Allgemeiner Inhalt der religiösen Erfahrung ist die Tatsache, daß die bewußte Person mit einem umfassenderen Ich in enger Verbindung steht, durch das sie Empfindungen der Erlösung empfängt. Dieser positive Inhalt der Erfahrung ist, so scheint mir, sagt James,[4]) buchstäblich und objektiv wahr, soweit wie sie geht.

---

[1]) „. . . neutralize one another and leave no fixed result" p. 514.

[2]) „. . . congruous with our personal susceptibilities" ib.

[3]) „. . . until certain particular intellectual beliefs or ideas which, as we say, come home to him, are touched" ib.

[4]) „. . . about a man are usually his overbeliefs" p. 515. „Disregarding the overbeliefs, and confining ourselves to what is common and generic, we have in the fact that the conscious person is continuous with a wider self through which saving experiences come, a positive content of religious experience which, it seems to me, is literally and objectively true as far as it goes." Dazu zitiert James aus W. C. Brownell, Scribner's Magazine, vol. XXX, p. 112 den Satz: „The influence of the Holy Spirit, exquisitely called the Comforter, is a matter of actual experience, as solid a reality as that of electromagnetism."

Seinen Sonderglauben beschreibt er so:

Die ferneren Grenzen unseres Wesens tauchen plötzlich, scheint es ihm, in eine ganz andere Richtung der Existenz unter als die durch die Sinne wahrnehmbare und rein verständliche Welt: mystische Region oder übernatürliche Region, gleichviel wie sie genannt wird.[1])

Sofern alle unsere idealen Impulse in dieser Region ihren Ursprung haben, und die meisten von ihnen rühren daher, denn wir finden uns in ihrem Besitz in einer Weise, für die wir artikulierte Rechenschaft nicht geben können, gehören wir in einem intimeren Sinne zu ihr, als dem, in welchem wir zur sichtbaren Welt gehören, denn im intimsten Sinne gehören wir dahin, woher unsere Ideale stammen. Doch ist diese in Frage stehende unsichtbare Welt nicht rein ideal, denn sie bringt Wirkungen in dieser Welt hervor. Haben wir Gemeinschaft mit ihr, so wird wirklich an unserer endlichen Persönlichkeit mit Erfolg gearbeitet, wir werden in neue Menschen verwandelt, und Konsequenzen in unserem Verhalten folgen in der natürlichen Welt auf unsere Wiedergeburt. Aber, was Wirkungen hervorruft in einer anderen Realität, muß selbst als Realität angesprochen werden, und so ist es mir, als hätte keine Philosophie eine Entschuldigung dafür, die unsichtbare oder mystische Welt unreal zu nennen.[2])

Gott ist die natürliche Benennung, für uns Christen wenigstens, für die höchste Realität,[3]) so will ich diesen höheren Teil des

[1]) „The further limits of our being plunge, it seems to me, into an altogether other dimension of existence from the sensible and merely, understandable world. Name it the mystical region, or the supernatural region, which ever you choose" p. 515. 516.

[2]) p. 516: „. . . so I feel as if we had no philosophic excuse for calling the unseen or mystical world unreal."

[3]) „God is the natural appellation for us Christians at least, for the supreme reality, so I will call this higher part of the universe by the name of God" p. 516. Dazu merkt James an: „Transcendentalists are fond of the term: ‚Over Soul', but as a rule they use it in an intellectualist sense, as meaning only a medium of communion.

‚God' is a causal agent as well as a medium of communion, and that is the aspect which I wish to emphasize." p. 516, note 2.

p. 517: „The universe ‚at those parts of it which our personal being constitutes', takes a turn genuinely for the worse or for the better in proportion as each one of us fulfills or evades God's demands."

Universums Gott nennen. Wir und Gott haben miteinander zu tun, und indem wir uns seinem Einfluß öffnen, wird unsere tiefste Bestimmung erfüllt.[1])

Das Universum, in denjenigen Teilen davon, welche unser persönliches Sein ausmacht, nimmt eine Wendung zum Schlechteren oder Besseren genau in dem Verhältnis, in dem jeder von uns die Forderungen Gottes erfüllt oder nicht. So weit habe ich sie vermutlich mit mir, sagt James, denn ich übertrage nur in die schematische Sprache, was ich den instinktiven Glauben des Menschengeschlechts nenne: Gott ist wirklich, weil er wirkliche Effekte produziert.[2])

Die in Rede stehenden wirklichen Effekte, fährt er fort, so weit ich sie bisher zugelassen habe, äußern sich in den persönlichen Zentren von Energie der verschiedenen Subjekte, aber der freiwillige Glaube der meisten der Subjekte ist, daß diese Effekte eine viel weitere Sphäre umfassen als diese. Die meisten religiösen Menschen glauben oder „wissen", wenn sie Mystiker sind, daß nicht nur sie selbst, sondern die ganze Gesamtheit der Wesen, der Gott gegenwärtig ist, sicher ist in seinen väterlichen Händen.[3]) Ein Sinn, eine Gedankenrichtung: Wir alle werden gerettet trotz der Pforten der Hölle und alles gegenteiligen irdischen Anscheines, des sind sie gewiß. Gottes Existenz ist die Garantie einer idealen Ordnung, die nicht vergeht.[3])

Mag diese Welt immerhin, wie die Wissenschaft uns versichert, eines Tages durch Hitze oder Frost zugrunde gehen: ist sie ein Teil von seiner Ordnung, so werden die alten Ideale sicher irgendwo reifen. Wo Gott ist, hat das Trauerspiel nur einen vorläufigen und teilweisen Sinn, Schiffbruch und Auflösung sind nicht das endgültige Finale.[4])

Nur wenn dieser weitere Schritt des Glaubens an Gott getan wird, scheint es James, wird die Religion völlig frei von

---

[1]) p. 516. 517.

[2]) „God is real since he produces real effects" p. 517.

[3]) p. 517: „. . . the whole universe of beings to whom the God is present, are secure in his parental hands." „God's existence is the guarantee of an ideal order that shall be permanently preserved."

[4]) „. . . the absolutely final things" p. 517.

der ersten unmittelbar subjektiven Erfahrung und bringt eine wirkliche Hypothese auf.[1])

Eine gute Hypothese in wissenschaftlichen Fragen muß andere Eigenschaften haben, als die der Erscheinung, die sie augenblicklich provoziert hat, zu erklären. Sonst ist sie nicht fruchtbar genug.[2])

Gott lediglich im Sinne der religiösen Einzelerfahrung von der Vereinigung mit ihm reicht nicht zu einer Hypothese dieser nützlicheren Art hin. Er muß eintreten in die weiteren kosmischen Beziehungen, um das absolute Vertrauen des Subjekts und seinen Frieden zu rechtfertigen.[3])

Daß der Gott, mit dem wir von der diesseitigen Seite unseres eigenen bewußten[4]) Ich aus bis zu seinem jenseitigen Stande in Beziehung treten, der absolute Weltregent sei, ist natürlich ein sehr beträchtlicher Überglaube.[5]) Ein Überglaube, wie er ist, obgleich er ein Artikel der Religion beinahe jedermanns sein wird.[6])

Die meisten von uns geben vor, ihn irgendwie auf unsere Philosophie zu stützen, aber die Philosophie selbst stützt sich wirklich auf diesen Glauben. Was ist das anderes als zu sagen, die Religion in ihrer vollsten Betätigung sei nicht eine bloße aufklärende Deutung schon irgendwo gegebener Tatsachen, nicht lediglich eine Passion, der Liebe vergleichbar, welche die Dinge in einem rosigen Lichte zeigt. Freilich tut sie das. Aber das nicht nur. Sie fordert neue Tatsachen heraus.[7]) Die religiös interpretierte Welt ist nicht die materialistische Welt noch einmal, nur mit anderen Worten. Sie muß erhaben darüber eine in jedem Punkt differente natürliche Beschaffenheit haben von der, welche eine materialistische Welt haben würde. Sie

---

[1]) „. . . bring a real hypothesis into play" p. 517.

[2]) „A good hypothesis in science must have other properties than those of the phenomenon it is immediately invoked to explain, otherwise it is not prolific enough" p. 518.

[3]) p. 518: „God, meaning only what enters into the religious man's experience of union, falls short of being an hypothesis of this more useful order."

[4]) „. . . our own extra-marginal self" p. 518.

[5]) „. . . a very considerable over-belief" p. 518.

[6]) „. . . of almost every one's religion" ib.

[7]) „. . . a postulator of new facts as well" p. 518.

muß eine solche sein, daß differente Begebenheiten in ihr erwartet werden können, differentes Verhalten gefordert werden muß.[1])

Diese ganz und gar pragmatische Auffassung der Religion wird gewöhnlich als selbstverständlich angesehen.[2]) Der gemeine Mann schaltet göttliche Wunder in den Bereich der Natur ein. Jenseits des Grabes hat er einen Himmel gebaut. Nur die Transszendental-Metaphysiker meinen, lediglich dadurch, daß sie die Welt den Ausdruck des absoluten Geistes nennen, sie göttlicher zu machen.[3])

Die pragmatische Weise, die Welt zu betrachten, glaubt William James, ist die tiefere. Sie gibt ihr Leib und Seele, sie läßt sie den Anspruch erheben, wie alles Reale ihn haben muß, auf ein charakteristisches Reich von Tatsachen als das ihr eigene.[4])

Welcher Art die charakteristischeren göttlichen Taten sind, abgesehen von dem wirklichen Einströmen von Energie im Stande des Gebets und des Glaubens, weiß er nicht. Aber der Über-Sonder-Glaube, auf den er bereit ist, seinen persönlichen Einsatz zu machen, ist, daß sie existieren.[4])

Die ganze Richtung seiner Erziehung ging dahin, ihn zu überzeugen, daß die Welt von unserem gegenwärtigen Bewußtsein nur eine von vielen Bewußtseinswelten ist, welche existieren; und daß diese anderen Welten Erfahrungen enthalten müssen, welche auch für unser Leben eine Bedeutung haben. Mögen sie immerhin in Haupt-Erfahrungen geschieden sein: in gewissen Punkten werden die zwei zusammenhängen und höhere Kräfte einströmen.[4])

In meiner Treue diesem Sonderglauben gegenüber bei all meiner Schwachheit,[4]) ist es mir, sagt er, daß ich mich gesunder und richtiger erhalte.[5]) Ich kann natürlich mich selbst in die

---

[1]) „It must be such that different events can be expected in it, different conduct must be required“ p. 518.

[2]) „This thoroughly ‚pragmatic‘ view of religion has usually been taken as a matter of course by common men. They have interpolated divine miracles into the field of nature, they have built a heaven out beyond the grave“ p. 518.

[3]) p. 518.

[4]) „But the over-belief on which I am ready to make my personal venture is that they exist.“ „. . . in my poor measure . . .“ p. 519.

[5]) „I seem to myself to keep more sane and true“ p. 519.

Rolle des Vertreters der Wissenschaft [1]) versetzen und mir lebhaft einbilden, daß die Welt der Sinne und der wissenschaftlichen Methode alles ist.[2]) Aber dann höre ich inwendig den Warner, von dem einst W. K. Clifford schrieb, wispern: Torheit.[3]) Humbug ist Humbug, auch wenn er den wissenschaftlichen Namen trägt.[4]) Und der Gesamtausdruck der menschlichen Erfahrung treibt mich unüberwindlich über die engen „wissenschaftlichen" Grenzen.

Sicherlich, die wirkliche Welt ist von einer differenten Beschaffenheit, verwickelter gebaut, als die physikalische Wissenschaft gestattet.[5])

So hält mich mein objektives und mein subjektives Gewissen, eins wie das andere, bei dem Über-Sonder-Glauben, den ich bekenne.[6])

Wer weiß, ob die Treue der einzelnen hier unten an je ihren eigenen armen Sonderglauben nicht wirklich Gott helfen kann, wirksamer treu zu sein seinen eigenen großen Tagewerken?[7])

Epilog.

Der Deutlichkeit halber fügt James noch einen Epilog hinzu.[8])

Originalität, erklärt er, kann auf diesem Gebiete nicht erwartet werden. Ein neuer Schriftsteller auf ihm läßt sich ohne weiteres klassifizieren. Unterscheidet man alle Denker in Naturalisten und Supranaturalisten, so würde ich unzweifelhaft mit den meisten

---

1) „. . . into the sectarian scientist's attitude . . ." ib.

2) „. . . the world of sensations and of scientific laws and objects may be all" ib.

3) „. . . wispering the word ‚bosh'!" ib.

4) „Humbug is humbug, even though it bears the scientific name, and the total expression of human experience, as I view it objectively, invincibly urges me beyond the narrow ‚scientific' bounds" ib.

5) „Assuredly, the real world is of a different temperament, — more intricately built than physical science allows p. 519.

6) „So my objective and my subjective conscience both hold me to be over-belief which I express" ib.

7) „Wo knows whether te faithfulness of individuals here below to their own poor over-beliefs may not actually help God in turn to be more effectively faithful to his own greater tasks?" ib.

8) Postscript p. 520—527. . . . „this epilogue . . ." p. 520.

Philosophen zu den Supranaturalisten zu zählen sein.[1]) Aber es gibt einen gröberen und einen verfeinerten Supranaturalismus. Zu dem letzteren gehören die meisten Philosophen von heute. Wenn nicht reguläre Transszendental-Idealisten, so gehorchen sie doch wenigstens der Kantischen Führung genug, um ideale Wesen vom ursächlichen Eingreifen in den Lauf der phänomenalen Begebenheiten auszuschließen.[2]) „Verfeinerter" Supranaturalismus ist „universalistischer" Supranaturalismus. Denn die „gröbere" Varietät müßte vielleicht besser „stückweiser" Supranaturalismus heißen.[3]) Er läßt Wunder und providentielle Leitung zu und findet keine intellektuelle Schwierigkeit, die ideale und die reale Welt durch Einschaltung von Einflüssen aus der idealen Region unter die Kräfte, welche ursächlich die Details der realen Welt bestimmen, zu vermischen. Die verfeinerten Supranaturalisten sehen darin eine Konfundierung disparater, unvereinbarer Maße.[4])

Für sie hat die Welt der Ideale keine bewirkende Kausalität, und niemals bricht sie in die Welt der Phänomene an besonderen einzelnen Punkten aus.[5]) Die ideale Welt ist für sie nicht eine Welt der Tatsachen, sondern nur der Deutung von Tatsachen.[6]) Sie ist ein Gesichtspunkt für die Beurteilung der Tatsachen. Sie gehört zu einer differenten . . . „ology" und bewohnt eine von der, in welcher sich die Existenzgesetze behaupten, immer verschiedene Richtung. Sie kann nicht unter das flache Richtscheit der Erfahrung gehen und sich stückweise einschalten zwischen abgesonderte Anteile der Natur,[7]) wie diejenigen, welche zum Beispiel an göttliche Hilfe als Antwort auf Gebete glauben, gebunden sind zu denken, daß sie müßte.[7])

---

[1]) „I should undoubtedly have to go, alongwith most philosophers, in to the supranaturalist branch" ib.

[2]) „. . . to bar out ideal entities from interfering causally in the course of phenomenal events" ib.

[3]) „. . . piecemeal . . ." ib.

[4]) „. . . that it muddles disparates dimensions of existence" p. 520.

[5]) „For them" (the refined supernaturalists) „the world of the ideal has no efficient causality, and never bursts into the world of phenomena at particular points" p. 521.

[6]) „. . . the meaning of facts . . ." ib.

[7]) „It cannot get down upon the flat level of experience and interpolate it self piecemeal between distinct portions of nature" ib. „. . . are bound to think it must" p. 521.

Ungeachtet meiner Unfähigkeit, entweder das populäre Christentum anzunehmen oder den scholastischen Theismus, meine ich, mein Glaube, daß in der Gemeinschaft mit dem Ideal neue Kräfte in die Welt kommen und neue Effekte hier unten entstehen,[1]) schließt die Verpflichtung ein, mich unter die Supranaturalisten des stückweisen oder gröberen Typus zu rechnen.

Universalistischer Supranaturalismus ergibt sich, scheint es mir, zu leicht dem Naturalismus. Er nimmt die Tatsachen der physikalischen Wissenschaft zu ihrem Außenwerte und läßt die Lebensgesetze gerade so wie sie der Naturalismus findet, ohne Hoffnung auf ein Heilmittel, falls ihre Früchte schlecht sind. Er grenzt selbst an Gedanken über das Leben als ein Ganzes, Gedanken, welche zu bewundern sein mögen, aber welche doch nicht so zu sein brauchen, wie die Existenz des systematischen Pessimismus beweist.[2]) Auf diesem unversalistischen Wege, die ideale Welt zu nehmen, scheint mir, das Wesen der praktischen Religion sich in Dunst aufzulösen.[3]) Sowohl instinktiv als logisch finde ich es hart, zu glauben, daß Prinzipien existieren können, welche keinen Unterschied für die Tatsachen machen.[4])

Aber alle Tatsachen sind besondere Tatsachen, und das ganze Interesse an der Frage nach der Existenz Gottes scheint in den Konsequenzen für besondere Fälle zu liegen, auf welche diese Existenz von Einfluß zu werden erwarten läßt.[5]) Daß kein konkreter besonderer Fall seine Beschaffenheit infolge von Gottes Existenz ändern sollte, das scheint William James eine unglaubliche Annahme. Und doch ist es die These, zu der, implicite auf jeden Fall, der verfeinerte Supranaturalismus zu vertrocknen scheint.[6]) Nur zu der Er-

---

[1]) „. . . and new departures are made here below . . .“ ib.

[2]) „It confines itself to sentiments about life as a whole, sentiments which may be admiring and adoring, but which need not be so, as the existence of systematic pessimism proves“ p. 521.

[3]) „. . . to evaporate . . .“ ib.

[4]) „That principles can exist which make no difference in facts“ p. 522.

[5]) „. . . for particulars which that existence may be expected to entail“ p. 522.

[6]) „and yet it is the thesis to which (implicitly at any rate) refined supernaturalism seems to cling“ ib.

fahrung en bloc unterhält, sagt dieser, das Absolute Beziehungen. Zu Verrichtungen im einzelnen steigt es nicht herab.[1])

Die Strömung in akademischen Kreisen, sagt James, ist gegen mich. Ich komme mir vor wie ein Mann, der seinen Rücken in eine offene Tür stellen muß, als wünsche er sie nicht zugemacht und geschlossen zu sehen.[2]) Trotz des Anstoßes, den der herrschende intellektuelle Geschmack nimmt, glaube ich, sagt James, daß eine ehrliche Erwägung des stückweisen Supranaturalismus und eine zusammenfassende Diskussion aller metaphysikalischen Lagen[3]) zu der Hypothese führen wird, durch welche der größten Zahl der rechtmäßigen Erfordernisse begegnet wird.[4])

Von der Unsterblichkeit hat er nichts in den Vorlesungen gesagt. Er hält die Frage für einen Punkt zweiter Ordnung.[5]) Wenn nur für unsere Ideale „in Ewigkeit" gesorgt ist, sieht er nicht, warum wir die Sorge nicht anderen Händen überlassen sollten als den unseren.

Doch sympathisiert er mit dem dringenden Impuls, immer wir selber zu sein, und in dem Widerstreit der Motive[6]) weiß er nicht, sich zu entscheiden. Tatsächliche Zeugnisse fehlen. Folglich lasse er die Frage offen.[6])

Natürlich wird angenommen, daß Gott einer und der einzige ist und unendlich.[7]) Aber im Interesse der intellektuellen Klarheit fühlt sich James verpflichtet zu sagen, daß die Erfahrung, die wir studiert haben, nicht als eine unzweideutige Stütze für den Glauben an den Unendlichen zitiert werden kann. Unzweideutig bezeugt sie nur eine Vereinigung mit etwas Weiterem als wir selbst, und in dieser Vereinigung finden wir den größten Frieden.

---

[1]) „It is only with experience en bloc, it says, that the Absolute maintains relations. It condescends to no transactions of detail" ib.

[2]) „. . . an open door quickly if he does not wish to see it closed and locked" p. 523.

[3]) „. . . bearings . . ." ib.

[4]) „. . . the hypothesis by which the largest number of legitimate requirements are met" ib.

[5]) „. . . a secondary point" p. 525.

[6]) „. . . in the conflict of impulses . . ." „It seems to me that it is eminently a case for facts to testify. Facts, I think, are yet lacking to prove „spirit return", though . . ." „I consequently leave the matter open" p. 524.

[7]) „. . . one and only" and „infinite" p. 525.

Den praktischen Bedürfnissen und religiösen Erfahrungen scheint nach James hinreichend entgegengekommen zu sein durch den Glauben, daß über jeden Menschen und in Verbindung mit ihm eine weitere Macht existiert, welche ihm und seinen Idealen freundlich ist, anders und weiter als unser bewußtes Selbst. Etwas, wenn nur weit genug, um für den nächsten Schritt Zutrauen zu haben. Unendlich braucht es nicht zu sein und einsam ebensowenig.[1])

James nennt es eine Grenz-Überschreitung, wenn Philosophen und Mystiker das Etwas mit einem einzigen Gott identifizieren.[2])

So würde eine Art Polytheismus zu uns zurückkehren, ein Polytheismus, den er bei dieser Gelegenheit nicht verteidigt. Für seinen gegenwärtigen Zweck lag es ihm nur ob, das deutlich an ihre Grenzen gebundene Zeugnis der religiösen Erfahrung zu erhalten.[3])

Ich denke in der Tat, fährt er abschließend fort, daß eine endgültige Religionsphilosophie die pluralistische Hypothese ernstlicher zu betrachten haben wird, als sie bisher dazu willens ist.[4])

Fürs praktische Leben ist auf jeden Fall die Aussicht auf Seligkeit genug.[5]) Nichts ist charakteristischer in der menschlichen

---

[1]) „It might conceivable even be only a larger and more godlike self, of which the present self would then be but a mutilated expression, and the universe might conceivable be a collection of such selves, of different degrees of inclusiveness, with no absolute unity realized in it at all.“ So James in seinem „Ingerson Lecture On Human Immortality.“ Boston und London 1899.

[2]) „with a unique God who is the all-inclusive soul of the world. Popular opinion respectful to their authority, follows the example which they set“ p. 525.

[3]) „Thus would a sort of polytheism return upon us“ p. 526 cf. p. 131—133. — „a polytheism which I do not on this occasion defend, for my only aim at present is to keep the testimony of religious experience clearly with in its proper bounds“ p. 526.

[4]) „. . . that a final philosophy of religion will have to consider the pluralistic hypothesis more seriously than it has hither to been willing to consider it“ ib.

[5]) „For practical life at any rate, the chance of salvation enough“ p. 526.

Natur als ihre Bereitwilligkeit, in einem Ausblick zu leben.[1]) Das Vorhandensein des Ausblicks macht, wie Edmund Gurney[2]) sagt, den Unterschied zwischen einem Leben mit dem Grundton Resignation und einem Leben mit der Schlußnote Hoffnung.[3])

Bedenken.

Das wohl. Auch spielt dieser Unterschied in der religiösen Erfahrung, wie im religiösen Leben eine bedeutsame Rolle. Aber die einzige oder nur die vornehmste, die maßgebende, die entscheidende?

In Bangen und Hoffen verlaufen all unsere Tage. Im Zagen und Wagen enteilt unsere Zeit. Mit Wünschen und Sorgen empfängt uns die Welt. Enttäuscht und entmutigt entläßt sie uns wieder. Ja, darin sind wir uns alle gleich: wir fürchten und hoffen.

Aber doch nun auf jedem Gebiete, auf dem wir uns mühen; in jedem Berufe, in dem wir stehen; in jedem Kreise, der uns umschließt.

Gefahren bedrohen uns, Aussichten locken uns. Mancher Bedrohung biegen wir aus.

Manche Verheißung geht in Erfüllung. Manches Ziel wird erreicht. Manch überraschende Wendung nimmt unser Weg. Das Hoffen und Harren hört gleichwohl nicht auf. In immer neuen Fragen kehrt es zurück.

Aber eine Frage war's immer. Einen Inhalt hatte es stets. In allen Fällen handelte es sich um ein ganz bestimmtes: Ob oder Nicht. Ein Hoffen ohne zu wissen worauf, ein Sorgen ohne zu wissen wofür, ein Fürchten ohne zu wissen wovor kann keinen beunruhigen und keinen beglücken. Es hat keinen Sinn und kann keinen haben. Der Grundton Resignation oder die Schluß-

---

[1]) „No fact in human nature is more characteristic than its willingness to live on a chance“ ib.

[2]) „Tertium quid“ 1887 p. 99, cf. 148. 149. James p. 527.

[3]) „The existence of the chance makes the difference between a life of which the key note is resignation and a life of which the key note is hope“ p. 527.

note Hoffnung macht keinen Unterschied, wenn es sich gar nicht um ein bestimmtes Gut oder deren mehrere handelt, worauf resigniert wird, und ebensowenig um ein solches, welches Gegenstand der Hoffnung ist.

Unruhe und Lösung sind abstrakte Begriffe, wenn sie sich nicht auf konkrete Fälle innerer oder äußerlicher Art beziehen. Niemand hat Unruhe, ohne daß er sich mehr oder weniger deutlich darüber Rechenschaft zu geben vermöchte, welcher Art sie ist und worüber er sie empfindet. Und wiederum niemand wird einer Lösung froh werden, wenn er sich nicht irgendwie vorher in einer ganz bestimmten Richtung gebunden gefühlt hatte; wenn es ihm gar nicht zum Bewußtsein käme, wovon er frei, erlöst, errettet wird. Zwei Zeilen von Coleridge sprechen das aus:

> Arbeit ohne Hoffnung zieht Nektar auf ein Sieb,
> Und Hoffnung ohne Gegenstand stets ohne Leben blieb.[1])

Lautet also der Befund, daß alle verschiedenen Religionen in der Unruhe und ihrer Lösung zusammenzutreffen scheinen[2]): so läßt sich dies Gemeinsame so ohne jede nähere Bestimmung als ein charakteristisches Merkmal der Religion schlechterdings nicht anerkennen. Denn dies hat sie mit so gut wie allen Gebieten des menschlichen Lebens gemein. Um Unruhe und ihre Lösung handelt sich's beinahe bei jeder Arbeit, bei jedem Unternehmen, bei jedem Fortschritt, auf allen Stadien der Entwicklung des einzelnen und der Völker. In der Überwindung von Schwierigkeiten kommen wir weiter.

Sie beunruhigen uns, und so werden wir ihrer Herr. Da ist die Unruhe und ihre Lösung. Im kleinsten Heim und im größten Gemeinwesen. Im engsten Kreis der Familie und im Konzerte der Völker, im nationalen und internationalen Leben.

Auf allen Gebieten und in allen Richtungen unserer Betätigung, auch durchaus denen, die mit der Religion gar nichts zu tun haben.

So erhebt sich das erste Bedenken dagegen, daß die Ermittlung sich nicht auf spezifisch religiöse Bewußtseinsinhalte und -vorgänge beschränkt.

---

[1]) „Work without hope draws nectar in a sieve. And hope without an object cannot live."

[2]) James p. 508.

Die methodische Einordnung der religiösen Erscheinungen in je ihre Klasse der allgemein menschlichen Gefühle [1]) unterstellt sie einem Genus, als dessen Spezies sie figurieren. Die religiösen Erfahrungen und Motive sind aber ein Genus für sich, unklassifizierbar mit anderen Gefühlen. Die Anwendung dieser Methode hat zur Folge, daß die Erhebung über durchaus unwesentliche, akzidentelle, gelegentliche Begleiterscheinungen religiöser Bewußtseinszustände nicht hinauskommt und nicht einmal hinauskommen kann.

Die Stimmung, welche das Bemühen, den Willen Gottes zu tun und so sich seiner Zustimmung, seines Wohlgefallens, des Einklangs mit ihm und des Friedens von ihm bewußt zu werden, in den Tiefen der Seele begleitet, ist eine spezifisch andere als irgend ein „Glücksgefühl". [1])

„Echter Glaube", der, wie er in keinem Herzen zustande kommt ohne sittlichen Ernst, ohne Bruch mit der Sünde, ohne grundsätzliche Sinnesänderung,[2]) sich auch nicht ohne ihre fortgehende Erneuerung den nie aufhörenden Anfechtungen gegenüber zu behaupten und fortzubestehen vermag, verleiht das nicht, was man „religiöses Glücksgefühl" [1]) nennen könnte. Ich vermöchte mir den Ausdruck gar nicht anzueignen. Für mein Empfinden ist die Wortverbindung „religiöses Glücksgefühl" ein so unvollziehbarer Begriff wie „religiöse Melancholie".[3])

Versteht man unter Melancholie eine ganz bestimmte ohne nachweisbare anatomische Veränderungen im Gehirn einhergehende Form der Geisteskrankheit, die sich wesentlich in einer traurigen, gedrückten Gemütsstimmung äußert mit leidendem, ängstlich scheuem Blick und verdrießlich finsterem, zu entschlossenem Handeln sich nicht aufraffenden Wesen: so läßt sich nicht zugeben, daß sie so verstanden „ein wesentliches Moment in jeder vollkommenen religiösen Entwicklung ausmache." [3])

Wo nämlich der Melancholiker in diesem Sinne in die in krankhafter Herabstimmung des Selbstgefühls gegen sich erhobenen

---

[1]) p. 24.

[2]) Mark. 1, 15: „μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε". Vgl. Peabody, Francis G. „Jesus Christus und der christliche Charakter" 1906. In der deutschen Ausgabe von Müllenhoff, S. 80: „In erster Linie fordert Jesus nicht Orthodoxie oder Ekstase, sondern Moral."

[3]) James p. 24.

Anklagen und selbstquälerischen Vorwürfe irgendwie religiöse Vorstellungen mit einfließen läßt, sind diese keineswegs das Motiv, sondern stehen vielmehr mit unter der erschlaffenden Rückwirkung der krankhaften Depression des Gemütslebens.

Mag dieser in der Psychiatrie von heute[1]) geltende Sinn in der Vorlesung mit der Überschrift: „Religion und Nervenlehre" [2]) nahe liegen, wir prüfen den Sprachgebrauch weiter.

„Einen sehr edlen Charakter," schreibt Arthur Schopenhauer,[3]) „denken wir uns immer mit einem gewissen Anstrich stiller Trauer, die nichts weniger ist als beständige Verdrießlichkeit über die täglichen Widerwärtigkeiten (eine solche wäre ein unedler Zug und ließe böse Gesinnung fürchten); sondern ein aus der Erkenntnis hervorgegangenes Bewußtsein der Nichtigkeit aller Güter und des Leidens alles Lebens, nicht des eignen allein."

Ich habe Verständnis für den Gedanken und empfinde mit: „Melancholie zieht an, Verdrießlichkeit stößt ab." [4]) Aber auch so verstanden ist die Melancholie nicht ein wesentlicher Zug der Religiosität. Ein „aus der Erkenntnis hervorgegangenes Bewußtsein der Nichtigkeit aller Güter und des Leidens alles Lebens, nicht des eigenen allein" [3]) vertritt der Pessimismus. Religiös ist das Vertrauen: „Der Herr ist mein Hirt, mir wird nichts mangeln!" [5]) „Aber in alle dem überwinden wir weit durch den, der uns geliebt hat," [6]) und die Weise: „Wach auf, mein Herz, und singe dem Schöpfer aller Dinge, dem Geber aller Güter, dem frommen Menschenhüter!"

Schopenhauer selbst fährt fort: [3]) „Doch kann solche Erkenntnis durch selbsterfahrenes Leiden zuerst erweckt sein, besonders durch ein einziges großes. Wie den Petrarca ein einziger unerfüllbarer Wunsch zu jener resignierten Trauer über das ganze Leben ge-

---

[1]) Freiherr von Krafft-Ebing, „Lehrbuch der Psychiatrie auf klinischer Grundlage." 5. Aufl. 1893. Seit 1889 Prof. der Psychiatrie und Nervenkrankheiten in Wien. Vgl. auch von demselben „Die Melancholie, eine klinische Studie" 1874.

[2]) James p. 1—25: „Religion and Neurology." Lecture I.

[3]) „Welt als Wille und Vorstellung." Genaue Textausgabe mit den letzten Zusätzen. Bibliographische Anstalt. Erster Band. Sämtliche Werke II, 394.

[4]) „Parerga und Paralipomena." 2. Aufl. II, 625.

[5]) Ps. 23, 1. [6]) Röm. 8, 37.

bracht hat, die uns aus seinen Werken so rührend anspricht. Denn die Daphne, welche er verfolgte, mußte seinen Händen entschwinden, um statt ihrer ihm den unsterblichen Lorbeer zurückzulassen.

Wenn durch eine solche große und unwiderrufliche Versagung vom Schicksal der Wille in gewissem Grade gebrochen ist, so wird im übrigen fast nichts mehr gewollt, und der Charakter zeigt sich sanft, traurig, edel, resigniert. Wann endlich der Gram keinen bestimmten Gegenstand mehr hat, sondern über das Ganze des Lebens sich verbreitet: dann ist er gewissermaßen ein Insichgehen, ein Zurückziehen, ein allmähliches Verschwinden des Willens, dessen Sichtbarkeit, den Leib, er sogar leise, aber im Innersten untergräbt. Wobei der Mensch eine gewisse Ablösung seiner Bande spürt, ein sanftes Vorgefühl des sich als Auflösung des Leibes und des Willens zugleich ankündigenden Todes. Daher diesen Gram eine heimliche Freude begleitet, welche es, wie ich glaube, ist, die das melancholischeste aller Völker the joy of grief genannt hat."

Auch so verstanden ist die Melancholie nicht religiös motiviert. Religiös ist die Freude nicht am Gram, sondern am „Wirken, solange es Tag ist" in der Gewißheit, daß denen, „die Gott lieben, alle Dinge zum Guten dienen." [1])

Wiederum fährt Schopenhauer selbst erinnernd fort: „Doch liegt eben auch hier die Klippe der Empfindsamkeit sowohl im Leben selbst als in dessen Darstellung. Wenn nämlich immer getrauert und immer geklagt wird, ohne daß man sich zur Resignation erhebt und ermannt, so hat man Erde und Himmel zugleich verloren und wässerige Sentimentalität übrig behalten." [2])

Religiös dagegen ist die Bitte: Der Gotteswille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden, und der Glaube, so den Himmel zu gewinnen, wie die Erde zu verklären.

Schlägt William James in der wohlmeinenden Absicht diesen Weg ein, sowohl der gebieterischen Wißbegierde gerecht zu werden, als auch zum besseren Verständnis der Bedeutung einer Sache zu gelangen durch die Betrachtung ihrer Übertreibungen und Verderbungen, ihrer Äquivalente und Substitute, ihrer nächsten

---

[1]) Röm. 8, 28.

[2]) „Die Welt als Wille und Vorstellung." Textausgabe II, 394.

Analoga anderswo [1]): so kann dieser, wo immer sonst passierbare, Pfad den **religiösen** Erscheinungen gegenüber meines Erachtens nicht zum Ziel führen.

Weder wird auf ihm die Wißbegierde im bezug auf sie befriedigt, noch sind die in diesem Interesse verglichenen und behandelten psychopathischen oder allgemeinen menschlichen Gefühle und Erfahrungen Abarten, Abwandlungen, dekadente oder krankhafte Veränderungen der betreffenden religiösen Phänomene. Diese sind von den verglichenen, die über sie Licht verbreiten sollen, toto genere verschieden. Weder verwandte noch krankhaft entartete noch irgendwelche andere Veränderungen desselben Typus, sondern je etwas ganz anderes als dieser.

William James selbst ist sehr weit davon entfernt, etwa die Religion als eine pathologische Erscheinung anzusehen. Ihm ist „Gott wirklich, weil er wirkliche Effekte hervorruft." [2]) Sein Sonderglaube verpflichtet ihn, sich unter die Supranaturalisten des stückweisen oder gröberen Typus zu rechnen. [2])

Auch methodologisch [3]) geht er daran, seinen Untersuchungen über die religiöse Erfahrung in ihren verschiedenen Typen einen Begriff davon vorauszuschicken, was er unter „religiös" versteht. Aber eben dieser reicht nicht aus.

Die Schwierigkeit liegt zwar nach James' Urteil in dem Wort Religion selbst, das keinen einfachen und eindeutigen Tatbestand bezeichne, sondern ein Sammelbegriff sei. Und freilich läßt sich „die institutionelle Religion" von der „persönlichen Religion" unterscheiden, aber schwerlich ganz — scheiden. Die Geschichte wenigstens zeigt keine Religion ohne Institution. Und ohne persönliches Ferment geworden zu sein, ist keine entstanden. Beide gehören zusammen, weisen aufeinander hin und zurück, befinden sich in beständigem gegenseitig gleich unentbehrlichen Rapport.

Doch kann sich die Untersuchung allerdings entweder auf die individualpsychologischen Phänomene beziehen oder auf die sozialpsychologischen und auch den inneren Zusammenhang zwischen beiden ignorieren, wenn auch nicht verkennen oder gar leugnen. Aber der Begriff „religiös" bleibt doch dort wie hier derselbe.

---

[1]) James p. 21. [2]) p. 517.
[3]) Lecture II. „Circumscription of the Topic" p. 26—52.

Die Religion reflektiert nicht das eine Mal mehr auf die Gottheit, das andere Mal mehr auf die Menschen. Die Religion hat es nie mit dem einen von beiden zu tun im Unterschied von dem anderen und ohne ihn, sondern immer nur mit dem gegenseitigen Verhältnis von beiden. Nie nur mit Gott und nie nur mit den Menschen, sondern immer und überall, in der persönlichen wie in der institutionellen Form, mit dem Wechselverhältnis, mit der gegenseitigen Beziehung von Gott und Menschen, von Menschen und Gott.

Auch auf der polytheistischen Stufe geht die Religion nicht darin auf, eine „Technik“, eine „Kunst“ zu sein, „die Gunst der Götter zu gewinnen,“ sondern die Gebete, Opfer und welche institutionellen Verrichtungen sonst, sind der wenn auch noch so inadäquate Ausdruck der Verschuldung, die die Herzen bedrückt und es ihnen zur dringenden Sorge macht, versöhnt zu werden. Dazu stehen also die inneren Stimmungen des Menschen, selbst auf dieser Stufe, die Regungen seines Gewissens, das Empfinden seiner Verlassenheit, Hilflosigkeit und Unvollkommenheit, in wie primitiver Weise sie sich immer bemerkbar machen mögen, soweit sie durchaus im Bereich des Innenlebens, also der sogenannten persönlichen Religion, bleiben, nicht sowohl im „Gegensatz“ als in dem engsten inneren Zusammenhange von Ursache und Wirkung, von Gefühl und Gefühls-Ausdruck.

Mag sich im Laufe der Zeit das eine ohne das andere finden, ein Zeremoniell ohne den ihm zu Grunde liegenden Sinn oder auch, wie in Tagen der Krisen, ein religiöses Empfinden ohne den bisherigen kirchlichen Ausdruck: von Haus aus und normaler Weise bedingt das eine das andere und setzt es voraus.

Nicht nur insofern, was auch James direkt anerkennt, wird sich die persönliche Religion als Grundlage aller Religionslehre und aller kirchlichen Institution erweisen, sofern die einmal gegründeten Kirchen von der Tradition leben. Sondern der Geist der ersten Zeugen soll in ihnen selbst lebendig bleiben, immer wieder lebendig werden und in dem kirchlichen Handeln zum Ausdruck kommen.

Wird unter persönlicher Religion mehr als das Auf- und Abwogen vorübergehender Stimmungen und Gefühlsregungen verstanden, ist damit eine Bestimmtheit der Person in ihrer

Beziehung zu Gott und Gottes zu ihr gemeint: so schließt sie in dem Maße ihrer inneren Kraft und Lebendigkeit den Impuls ein, sich von diesem Glauben Rechenschaft zu geben, ihn zu verbreiten und zu gemeinsamer Pflege institutionell auszuwirken.

Erst wenn und wo diesem Impuls mit Erfolg Rechnung getragen wird und mit der Gemeindebildung die institutionelle Auswirkung irgendwie gelingt, wird die besondere Stellung der einzelnen Person zu Gott zur geschichtlichen Religion. Aber daß es dazu kommt, hängt keineswegs allein von der Intensität der individuellen Überzeugung ab. Sobald und solange sie nicht von anderen Personen geteilt wird, bleibt der Impuls, wie bestimmt er immer vorhanden sein mag, unverwirklicht. Die Überzeugung hört dadurch nicht auf, in dem einzelnen, in dem sie eine Macht ist, eine religiöse zu sein. Und wo es sich darum handelt, der religiösen Frage von der Psychologie aus nahe zu kommen, bleiben das eigentliche Fundobjekt, welches sich dieser Untersuchung allein darbietet, eben diese religiösen Erscheinungen des menschlichen Innenlebens, wie sie ins Bewußtsein treten; eben diese sogenannte persönliche Religion. Nur sie erreicht direkt die psychologische Ermittelung, und unter allen Umständen muß diese mit ihr die Arbeit beginnen. Diese Beschränkung des Forschungsgebietes ist also wohl motiviert und ohne Bedenken, sofern sie kein grundsätzliches Präjudiz dagegen einschließt, daß zur geschichtlichen Religion im Leben der Völker die organisatorische Auswirkung der persönlichen Religiosität in Lehre und Kultus unerläßlich ist.

Es ist nicht gleichgültig, was man glaubt, vielmehr von bedeutendem Einfluß auf die Art der religiösen Gesinnung und muß auch mit der übrigen Geistesbildung des Gläubigen irgendwie vereinbar sein. Verliert die Glaubenslehre den inneren Kontakt mit der religiösen Gesinnung oder den inneren Zusammenhang und Einklang mit dem religiösen Handeln: so drohen ihr in dieser Isolierung von dem Mutterboden, aus dem sie erwuchs, und dem Leben, in dem sie sich zu bewähren hat und gedeiht, ernstliche Gefahren. Gleichviel ob als Intellektualismus, als Theosophie oder als Orthodoxie kann sie unter dem dann illegitimen Titel „Religion", anstatt gemeinschaftbildend zu wirken, die religiösen, sittlichen, sozialen Gemeinwesen durch Parteihader vergiften und zerklüften.

Wiederum der Kultus entspricht einem unverkennbaren Bedürfnis des religiösen Gemüts. Wo immer es sich findet, es will seine Anbetung zum Ausdruck bringen. Der Mensch ist von Grund des Herzens dabei beteiligt. Er gibt sich hin und weiht sich, um dadurch geweiht zu werden und sein ganzes Leben in den Dienst Gottes zu stellen.

So kann der Kultus auch auf einer höheren Entwicklungsstufe nicht entbehrlich und etwa durch ein religiös-sittliches Leben ersetzt werden.

Aber ohne das religiöse Gemüt, das in ihm anbetet, und ohne das Absehen, sich selbst und das Leben durch die Nähe Gottes und die Gemeinschaft mit ihm zu heiligen, ist jeder Kultus wertloses Händewerk und Lippendienst. Und diese Gefahr begleitet ihn und hat ihn immer begleitet. Schon die Vedântalehrer haben sich in Indien dagegen erhoben. Die Propheten in Israel haben dagegen ihre Stimme mit allem Ernst und Nachdruck verlauten lassen. Und in der christlichen Kirche, in allen Phasen ihrer Entwicklung, von dem neutestamentlichen Zeitalter an bis in unsere Tage, vor und nach der Reformation, ist die Warnung davor beinahe nie ganz verstummt. In psychologischer Hinsicht gibt es dabei zweierlei zu konstatieren und als Ergebnis dieser Diskussion über das Verhältnis von persönlicher und institutioneller Religion zu notieren: Das durch die Religionsgeschichte reichlich bekundete Kultus-Bedürfnis des wahrhaft religiös gestimmten Gemüts ist eine psychologische Tatsache. Und die immer wiederkehrende Versuchung, sich auch diesem innerlichsten und geistigsten Bedürfnis äußerlich und mechanisch abzufinden, nicht minder, eine psychologische Tatsache. Der nicht aussterbende Ritualismus, Formalismus, Pharisäismus, wie er irgendwie auch die höchsten Religionen bedroht, ist so psychologisch motiviert.

* * *

Aber wenn wir darüber einig sind, daß normalerweise nur das kirchliche Handeln dabei in Frage kommt und in Rede steht, welches der Ausdruck bezw. die Auswirkung der persönlichen Religiosität ist: so ist damit über den Begriff „religiös“ noch nichts entschieden.

II.

Das Ressort der Psychologie.

Manche Hoffnung knüpft sich an die in unserem Zeitalter mehr in Aufnahme gekommene Psychologie als in irgend einem früheren.

Die erst wenige Jahre alte psychologische Erforschung der Aussage auf dem Wege des Experiments rühmt sich schon einer Reihe von Ergebnissen, von denen sie meint, die forensische Praxis werde sie auf die Dauer nicht unbeachtet lassen dürfen.

Die erste Wirkung des psychologischen Aussagestudiums sei eine negative: Erschütterung der Vertrauensseligkeit, die den Zeugenbeweisen bisher entgegengebracht wurde.

„Die experimentellen Untersuchungen an Erwachsenen und Kindern, Gebildeten und Ungebildeten, Männern und Frauen, haben den Beweis geliefert, daß außer der bewußten Falschaussage und der pathologisch (auf Halluzination, Verfolgungswahn, pseudologia phantastica usw.) begründeten Falschaussage andererseits ein breites Gebiet normalpsychologischer Auffassungs-, Erinnerungs- und Aussagefälschungen besteht, mit dem bei jeder Zeugenvernehmung gerechnet werden muß. Auch der Eid liefert, selbst bei Zeugen bester Qualität, keine Gewähr für Fehlerlosigkeit der Aussage.“ [1])

Der Satz stützt sich auf Versuche, die William Stern selbst mit den Teilnehmern an seinem psychologischen Seminar angestellt

[1]) „Beiträge zur Psychologie der Aussage. Mit besonderer Berücksichtigung von Problemen der Rechtspflege, Pädagogik, Psychiatrie und Geschichtsforschung.“ „Unter Mitwirkung von E. Bernheim (Greifswald), G. Heymans (Groningen), A. Meinong (Graz), W. Rein (Jena), Chr. Ufer (Elberfeld), H. Groß (Graz), E. v. Lilienthal (Heidelberg), F. v. Liszt (Berlin), A. Cramer (Göttingen), A. Delbrück (Bremen), R. Sommer (Gießen) u. a. herausgegeben von L. William Stern. Zweite Folge. Zweites Heft. 1905. S. 73. 74.

hat. Er hielt die erste Sitzung mit 24 Studenten im Auditorium IX der Universität Breslau. Die nächsten acht Tage später in einem anderen Raum und verhörte nun die Teilnehmer über die Beschaffenheit des Hörsaales, in dem sie vor acht Tagen zusammengekommen waren. Er hatte selbst zehn Fragen formuliert und verlas sie so, daß den Studenten nach jeder einzelnen Zeit blieb, die Antwort niederzuschreiben. „Wie viel Fenster sind im Hörsaal?“ „Sind sie vergittert oder nicht?“ usw.

Das Ergebnis war: 14 Angaben waren verlangt. Tatsächlich lieferte jede Person im Durchschnitt nur 11,7, darunter 10,6 positive. Unter diesen waren 8,6 richtig, 2,0 falsch. Jede fünfte positive Angabe war also falsch.[1])

Das Verhör von Arbeitern gleichfalls über ein Klassenzimmer seitens eines anderen Psychologen ergab im Durchschnitt 78 % richtige und 22 % Fehl-Antworten.

Von den 11,7 Angaben des einzelnen im Durchschnitt des ersten Verhörs waren 7,2 unterstrichen und damit nach Übereinkunft als so sicher bezeichnet, daß die betreffenden „sie vor Gericht beschwören würden.“ Von den so markierten Antworten waren nur 0,5 seitens des einzelnen im Durchschnitt falsch. „Auf zwei Personen kommt im Durchschnitt eine falsch beeidigte Angabe.“ [1])

Wie hier über eine „Örtlichkeit“, so wurde im Wintersemester 1903/4 in der zweiten Sitzung des psychologischen Seminars ein „Verhör“ über einen in der ersten, acht Tage vorher, zur Grundlage eines Aussageversuchs inszenierten „Vorgang“ angestellt und zuvor ein schriftlicher „Bericht“ gefordert. Nach Verabredung war in der ersten Sitzung wider alle Ordnung ein Herr eingedrungen, um den Leiter zu sprechen, er gibt ihm ein Manuskript, bittet, die im Seminarzimmer aufgestellte Bibliothek benützen zu dürfen, liest darin, geht mit einem Buche fünf Minuten nachher wieder hinaus, wobei ihn Leiter bittet, draußen auf ihn zu warten. Die Absicht des improvisierten Vorgangs war, ebenso wie bei dem Auditorienversuch, die Aussagefähigkeit für Tatbestände festzustellen, welche ohne besondere Aufmerksamkeit erlebt worden waren.

Der eingeforderte „Bericht“ darüber, acht Tage nachher, war fast zum vierten Teil falsch, der des Verhörs war zur Hälfte falsch.[2])

---

[1]) Zweite Folge. Erstes Heft. 1904. S. 9. [2]) S. 21.

William Stern schließt: „Mangel an Aufmerksamkeit bei der Wahrnehmung hat nicht die Folge, daß die Aussage sehr dürftig, sondern daß sie sehr fehlerhaft wird.“ Därin liegt nach ihm „ein Satz von allgemeinerer Bedeutung: Erschwerende Leistungsbedingungen bewirken nicht so sehr Herabsetzung der Quantität, sondern Herabsetzung der Qualität der Leistung.“ [1])

„Ganz entsprechende Ergebnisse sind auch aus den Ermüdungsuntersuchungen bekannt: auf den verschiedenen psychischen Funktionsgebieten bewirkt fortschreitende Ermüdung in viel höherem Maße Verschlechterung als Verringerung der Leistungen.“ [1])

Ich frage: Lassen sich diese Folgerungen als „Ergebnisse“ von irgendwie allgemeiner Gültigkeit ausgeben?

Sozusagen als Gesetze, deren Respektierung sowohl von dem Juristen in seiner Funktion als Untersuchungs- oder Strafrichter einerseits als von dem Pädagogen andrerseits als Klassenlehrer gefordert werden müßte oder nur dürfte?

Die Verallgemeinerung der Durchschnittsergebnisse jeweiliger Versuche erweckt Bedenken.

Die Mitglieder eines Seminars, wie sie irgend ein Semester zusammenführt zu gemeinsamer Arbeit unter gemeinsamer Leitung, sind weder als einzelne noch als Gesamtheit irgendwie typisch in den Antworten, die sie geben. Weder die Einzel-Aussagen, also die tatsächlichen Antworten selbst, noch die Durchschnitts-Aussagen, also die prozentualen Ergebnisse dieser verhörten Anzahl, können so angesehen werden. Die Einzel-Aussagen können momentan durch Einwirkungen beeinflußt sein, die für den Aussagenden selbst unterhalb der Bewußtseinsschwelle bleiben, für den kontrollierenden Leiter nicht zu ermitteln sind. Die Durchschnitts-Aussage, das errechnete Facit aus dem Vergleich der eingegangenen Antworten, kann durch das eigentümliche Zusammentreffen der je Seminar-Mitglieder ganz ungewöhnlich ausfallen und völlig unverbindlich als Maß sein für andere Fälle oder gar für die Menschheit durchweg.

Unter den 24 Studenten, die über eine „Örtlichkeit“, den Hörsaal der vorhergehenden Sitzung, „verhört wurden“, waren den Fakultäten nach 14 Juristen, 7 Philosophen, 2 Theologen, 1 Mediziner. Das Verhör ergab, daß abgesehen von einem

---

[1]) S. 23.

„ganz schwachen Vorsprung," „den die Juristen bei der Schätzung der Bänke haben," „im übrigen die Durchschnittswerte der Juristen denen der übrigen Studenten ganz erheblich nachstehen." [1]) Der Leiter [2]) betont selbst, daß das gewonnene Ergebnis zu einem allgemeinen Schluß auf „eine besonders geringe Leistungsfähigkeit gerade der Juristen" „noch nicht berechtige." Wohl aber müsse „das Resultat zu weiteren Nachprüfungen nach dieser Richtung hin auffordern." [3])

Mir scheint selbst diese Aufforderung weder angezeigt noch motiviert zu sein. Selbst der Hinweis, daß es sich um Aufgaben handele, „deren fehlerlose Bewältigung die Juristen mit Selbstverständlichkeit verlangen," ohne Belang. Die gleiche Vorbildung der intra ordinem Angehörigen aller Fakultäten läßt einen Zweifel an der hier geforderten Leistungsfähigkeit, über eine wahrgenommene Örtlichkeit Auskunft zu geben, von vornherein nicht zu. Das Mehr oder Weniger an Aufmerksamkeit oder Festhalten der Eindrücke kann nur individuell bedingt sein. Mit der Fakultät ist ein irgendwie denkbarer Zusammenhang nicht zu erraten. Dies Experiment läßt sich ohne Unterschied auch bei Arbeitern, bei Schulkindern anstellen und ist angestellt worden. Die akademische Bildung ist dazu weder erforderlich noch kann die Zugehörigkeit zu der einen oder anderen Fakultät dabei irgend eine Rolle spielen oder den Ausfall bedingen.

„Erschütterung der Vertrauensseligkeit, die den Zeugenbeweisen bisher entgegengebracht wurde", ist als „erste Wirkung des psychologischen Aussagestudiums" [4]) nicht zuzugeben. Die Verallgemeinerung der aus immer nur in ganz bestimmten engen Grenzen angestellten Versuchen ohne eine erschöpfend mögliche psychologische Kenntnis der Versuchsobjekte erhobenen bezw. errechneten Befunden verbietet sich von selbst.

Lange bevor es eine „Aussagepsychologie" gab, war die „Vertrauensseligkeit" der Beweiszeugen „erschüttert". Schon die frühere Prozeßtheorie unterschied von klassischen Zeugen, die man auf Grund hinreichender Erhebungen für völlig glaubwürdig ansah, solche Zeugen, die man infolge gewisser natürlicher Defekte für unglaubwürdig hielt, dazwischen allgemein verdächtige, zwar

---

[1]) S. 10. [2]) William Stern S. 11.
[3]) S. 11. [4]) Zweites Heft. Zweite Folge. 73.

von normalpsychologischer Auffassung, Erinnerung und Aussage, aber verdächtig, ob sie auch die Wahrheit sagen würden, und endlich in bezug auf nur einen besonderen Rechtsfall verdächtige Zeugen, weil sie dabei selbst interessiert sind und durch den Ausfall irgendwie, sei es als Verwandte, Freunde, geschäftlich Verbundene, Berufsgenossen, mitbetroffen werden.

Die ehemalige Regel, daß der Beweis als erbracht galt, wenn zwei klassische Zeugen übereinstimmend aussagten, gilt nicht mehr. Eine ganze Reihe von Momenten entbindet im Einzelfall von der Zeugnispflicht und beugt der Kollision der Pflichten im Zeugnisverfahren vor.

Lauter Vorsichtsmaßregeln, um falsche Zeugnisse zu verhüten. Der Richter sieht sich den Zeugen an, informiert sich über ihn, weiß Bescheid über seine bisherige Führung, seinen Ruf, seine Lage, vernimmt die Motivierung des abzulegenden Zeugnisses, inquiriert nach Bedarf. Eine Fülle von Möglichkeiten steht ihm zur Verfügung, um die Verläßlichkeit des Aussagenden und seiner Aussage zu prüfen. Der Leiter des psychologischen Seminars hat allein den Zettel mit Namen, Fakultät und Aussage. Der Aussagende kann ihm ganz unbekannt sein. Vielleicht hat er ihn vor seiner Teilnahme am Seminar nie gesehen. Er zieht auch keine Erkundigung über ihn ein. Für ihn ist die Aussage eine unter anderen, die gezählt, aber keineswegs persönlich gewogen wird. [1])

Es liegt auf der Hand, daß eine solche gezählte Zettel-Aussage ohne alle nähere Bestimmung über ihr Woher und Wie als die für ihre Bewertung völlig belanglose Angabe des Namens und der Fakultätsangehörigkeit, eine unter anderen, verglichen und verrechnet mit anderen ebensowenig auf ihren Entstehungsherd hin erprobten, gar nicht auf eine Linie mit der vom Richter in der

[1]) Der Forderung, das Verhör zu individualisieren, ließe sich nur dann gerecht werden, wenn die Versuchspersonen dem Verhörenden in ihrer individuellen Eigenart bekannt wären. Versteht man aber unter der Forderung nur, wie Marie Borst, Archives de Psychologie, 3, 233—314. 1904, Übersetzung und Auszug aus der Originalarbeit: „Recherches experimentales sur l'éducabilité et la fidélité du temoignage," „Beiträge zur Psychologie der Aussage." Zweite Folge. Erstes Heft. S. 79 ff., „die Fragen, je nachdem es die Umstände heischen, von Zeit zu Zeit zu modifizieren" S. 79 und sie mündlich zu stellen, so reicht das nicht hin, um den persönlichen Anteil an der Antwort zu erkennen.

gewissenhaftesten Weise geprüften, gewogenen, gewürdigten Aussage des Zeugen vor Gericht gestellt werden kann. Das Ergebnis aus den gezählten und verrechneten Zettel-Aussagen im Seminar ist ganz unanwendbar zu irgend einer Folgerung für die Verläßlichkeitsfrage des Zeugnisverfahrens vor Gericht. Dort fehlt jede Handhabe zur Prüfung und Abwägung. Hier steht der ganze gerichtliche Apparat dazu zu Gebote.

Auch ist es etwas ganz anderes, durch Unterstreichung einer Aussage auf einem Zettel im Seminar auszudrücken, sie eventuell vor Gericht beeidigen zu können, als den Eid wirklich im Ernstfall vor den Geschworenen zu leisten auf die Gefahr hin, so sein Gewissen zu beschweren wie sich durch eine unwahre Aussage dem Zuchthaus auszusetzen.

Daß diese Versuche, die Aussage psychologisch zu erforschen, in allen Kreisen, in denen sie angestellt werden, zur Aufmerksamkeit zu erziehen und wie in der Aufnahme der Eindrücke, so in ihrer Wiedergabe zu üben [1]) imstande und geeignet sind, daran zweifle ich nicht. Aber daran allerdings, daß sie als Anhalt für allgemein gültige Sätze und Gesetze ausreichen.

Dagegen haben die seit Jahren zu psychologischen und psychopathischen Zwecken angestellten Assoziationsversuche weder das Verständnis des psychischen Geschehens erschlossen noch eine psychologische Charakterisierung des geprüften Individuums ermöglicht. Und nur von da aus hätten sich allgemeine Regeln aufstellen lassen. [2])

Die Beschränkung des Assoziationsexperimentes infolgedessen, ohne Rücksicht auf eine allgemein psychologische Charakterisierung des zu untersuchenden Individuums, ausschließlich die Frage nach dem Vorhandensein eines bestimmten Komplexes oder deren mehrerer in der Versuchsperson, erst in neuster Zeit in Angriff genommen, ist noch Gegenstand der Verhandlungen.

---

[1]) Archives de Psychologie, 3, 233 ff.: „Die fehlerlose Aussage ist nicht die Regel, sondern die Ausnahme.“ Selbst dieser Satz läßt sich nicht generalisieren, sondern nur für den wirklich erprobten Beobachtungskreis als Befund aussprechen. Dagegen ist der weitere Satz von M. Borst: „Die Aussage ist erziehbar“ eo ipso unbedenklich. Vgl. 2. Folge. 3. Heft. 52 ff. „Über die Erziehbarkeit der Aussage bei Schulkindern.“

[2]) Zweite Folge. 4. Heft. 1906. S. 1. 2.

Ob der Versuchsperson ein Ereignis, irgend ein bestimmter psychischer Inhalt, bekannt ist oder nicht, soll auf dem Wege des Assoziationsexperiments festgestellt werden.

Das Verfahren, angeregt durch Wertheimer und Klein, durch Jung und Riklin, schließt daraus, daß auf ein Reizwort ein Reaktionswort erfolgt, das nur durch die inhaltliche Zugehörigkeit beider zu dem fraglichen Ereignis bezw. Komplexe eine Beziehung hat, die Bekanntschaft der Versuchsperson mit dem so avisiert gedachten Komplexe. Die Versuchsperson verrate sich so, auch wo ihr die Verheimlichung sehr am Herzen liege. Bisweilen merke sie es selbst erst, nachdem es geschehen sei. Mitunter gelinge ihr die Verdrängung der verdächtigenden Reaktion, aber dann stelle sich nicht selten eine sinnlose Reaktion ein, die nun ihrerseits zur Verräterin werde. Ab und zu trete auch der Fall ein, daß die Zurückdrängung gelingt, aber die dadurch an und aufgerührte Stimmung bleibt und der Gefühlston noch in den nächstfolgenden Reaktionen andauert.

Ich halte diese psychologischen Beobachtungen für richtig. Das will sagen: die Selbstbeobachtung bestätigt sie mir. Von da aus habe ich auch ein Sensorium und Kriterium zugleich für die Äußerungen anderer, für ihr Gebaren in solchen Fällen, für alle Finten und Verlegenheitsnuancen.

Im Grunde gibt es für die psychologischen Fragen gar kein anderes Kriterium und Sensorium als die Selbstbeobachtung und deren Vergleich mit der Beobachtung anderer in dieser Hinsicht. Aber nun doch nicht dieser oder jener, mir übrigens ganz unbekannter, aus einem bestimmten Anlaß über irgend eine Einzelfrage verhörter, zur Aussage darüber provozierter Personen. Was dabei herauskommt, kann nicht als verbindlicher Anhalt, als maßgebendes Material für psychologische d. h. allgemein menschliche Tatbestände gelten. Die Stimmen der Völker und ihrer Wortführer in der Literatur, der Dichter und Denker in ihren spontanen, aus den Tiefen des eignen Empfindens geborenen Selbstbekenntnissen [1]), die Geschichte des Geistes-Lebens, soweit wir sie zurückzuverfolgen vermögen, die Äußerungen der Menschenseele in aller Welt und aus allen Zeiten sind das geeignetere und für

[1]) Vgl. dazu als Illustration mein Buch: „Der Kampf um den Sinn des Lebens. Von Dante bis Voltaire.“ 2 Bände. Berlin 1907, Trowitzsch u. Sohn.

die Frage, was als psychologischer Sachverhalt angesehen werden darf, nach meinem Urteil allein zureichende Studium.

Ein generalisiertes „Ergebnis" findet meine Anerkennung nur und kann sie nur finden, wenn meine Selbstbeobachtung und ihr Vergleich mit der anderer sie bestätigt. Als Mittel der Erhebung des Nacheinander in den Bewußtseinsvorgängen des anderen oder anderer, als Handhabe der Beobachtung von Mitmenschen in dieser Richtung hat auch das Experiment sein Recht und kann in seinen Grenzen von Nutzen werden. Aber nur in dieser Verbindung, an dieser Stelle, nur auf Grund der Selbstbeobachtung, nur im Einklang mit ihr, nur vor ihrem Sensorium und Kriterium.

* * *

Die berichteten Merkmale, aus denen die genannten Herren auf das Vorhandensein eines Komplexes in der durch das Assoziationsexperiment auf die Probe gestellten Person schließen, unterziehen F. Kramer und William Stern[1]) einer Nachprüfung durch experimentelle Untersuchungen.[1])

Das Hauptergebnis derselben ist „positiv: Bei sämtlichen sieben Versuchspersonen fanden sich Anhaltspunkte, die auf das Vorhandensein der betreffenden Komplexe im Bewußtsein schließen ließen." [2]) Aber eindeutige Assoziationen, die gar keine andere Deutung zulassen, als „der Versuchsperson die Kenntnis des Komplexes auf den Kopf zuzusagen," auf welche Hans Groß, Alfred Groß und Wertheimer hauptsächlich ihre Forderungen aufbauen, sind nach dem Befunde der Herren F. Kramer und W. Stern nach ihrem eigenen Urteil „relativ selten." [2])

Damit wird nun doch der Wert des „zunächst positiven Hauptergebnisses" so erheblich eingeschränkt, daß die Pointe, das, worauf es den Vätern des Experimentes von Haus aus ankam, von der Nachprüfung nicht bestätigt wird. Was bestätigt wird, sind nur „Anhaltspunkte, die auf das Vorhandensein der betreffenden Komplexe im Bewußtsein schließen ließen." Das schließen Lassen eröffnet einen weiten Horizont von Möglichkeiten, unter denen, wer weiß wie vielen, es eine ist. Solche

[1]) Zweite Folge. 4. Heft. 1906. S. 1. (Aus dem psychologischen Seminar der Universität Breslau.) „Selbstverrat durch Assoziation." „Experimentelle Untersuchungen." [2]) 30.

Anhaltspunkte genügen nicht zu einem experimentellen Befund. Dazu bedarf es solcher Daten, die den Schluß auf das Vorhandensein der betreffenden Komplexe zu einem zwingenden machen, gar nicht umgehen lassen, allerdings eindeutiger Assoziationen.

Die in Rede stehenden experimentellen Untersuchungen der Herren F. Kramer und W. Stern sind noch nach mehr als einer Seite hin bemerkenswert und lehrreich für die, wie ich meine, fundamentale Frage nach dem Recht, der Verwendbarkeit und dem Werte der in der Psychologie zur Herrschaft gekommenen experimentellen Methode.

Das Experiment ist eine Frage, die der Naturforscher der Natur vorlegt. Er tut es, indem er selbsttätig in den Gang der Erscheinungen eingreift in der Absicht zu erproben, ob unter gewissen Bedingungen gewisse Effekte eintreten. Erst Baco von Verulam hat das Experiment, damit die exakte Methode in die Naturforschung eingeführt und nur so die großartigen Erfolge ermöglicht, deren sich das Naturerkennen seitdem, zumal im letzten Jahrhundert, zu rühmen hat und noch zunehmend erfreut.

Als Forschungs- und Lehrmethode ist daher heute in allen naturwissenschaftlichen Disziplinen mit gutem Grund und vollem Recht unerläßlich, unentbehrlich und unersetzlich die Anwendung des Experiments. Die Wirkungen der Naturkräfte vollziehen sich vor unseren Augen. So in der Chemie,[1]) in der Physik,[2]) in der Physiologie,[3]) in der Geologie.[4]) Daher heißen diese Disziplinen „Experimental-Wissenschaften."

Die Psychologie zu ihnen zu rechnen, die es ebenso mit der Erforschung der inneren seelischen Erscheinungen zu tun hat, wie die Naturwissenschaft mit der der äußeren, physischen Vorgänge, das Recht müßten die, welche die so verstandene und gehandhabte experimentelle Methode auch auf sie anwenden, mindestens erst erweisen. Denn nur wenn dieses innere Leben in seiner Selbständigkeit und Eigenart anerkannt wird und nicht etwa lediglich als ein Nebenprodukt der körper-

[1]) Arendt „Technik der Experimentalchemie" 1892.

[2]) Weinhold „Vorschule der Experimentalphysik" 1883. Warburg „Lehrbuch der Experimentalphysik" 1893. von Lommel „Lehrbuch der Experimentalphysik" 1896.

[3]) Sachs „Handbuch der Experimentalphysiologie der Pflanzen" 1865.

[4]) Daubrée „Études synthétiques de géologie expérimentale" Paris 1879. Deutsch von Gurlt 1880

lichen Lebenserscheinungen, hat die Disziplin in ihrer hergebrachten Bedeutung ein Existenzrecht. Also nur wenn sie nicht zur Naturwissenschaft gehört. Die Grundlage des Naturerkennens ist die äußere Wahrnehmung, die Grundlage der psychologischen Erkenntnis die innere. Die Selbstbeobachtung der ihr schon von Locke zugewiesene Weg planmäßiger Erhebungen. Hume sieht in der Ideenassoziation das Grundgesetz des seelischen Lebens. Herbart zieht die von ihm als objektiv, nicht vom Subjekt gemacht, sondern demselben gegeben, angesehene Erfahrung, an die er sich hält[1]), durchweg zur Nachprüfung der theoretischen Befunde heran. Die Erfahrungsbegriffe berichtigt er durch die Methode der Beziehungen. Alle Eigenschaften sind Beziehungsbegriffe. Ohne Beziehungen auf ein anderes Ding gar nicht denkbar. Wir fassen sie zusammen, und so entsteht unsere Erkenntnis. Dem bunten Mancherlei der Erscheinungswelt liegt eine nicht minder bunte Mannigfaltigkeit von einfachen, nach ihrer Qualität uns unbekannten Realen zugrunde. Von ihnen erkennen wir aus eigener Erfahrung nur die menschliche Seele, ein einfaches unräumliches Wesen, das sich durch die Vorstellungen selbst erhält. Die „Seelenvermögen“ der Wolffschen Schule und Kants gelten ihm als „mythologische Wesen“. Aus dem als unveränderlich in Anspruch genommenen Inhalt der Vorstellungen und dem veränderlichen Grad ihrer Klarheit meint er eine Statik und Mechanik des psychischen Lebens begründen und die Psychologie zu einer exakten Wissenschaft erheben zu können. Vergessen und Erinnern, Assoziation und den umbildenden Prozeß der Vorstellungen denkt er so festen Naturgesetzen untergeordnet. Aber die psychischen Vorgänge der mathematischen Deduktion zu unterwerfen, gelingt ihm nicht. Eine „Mechanik der Vorstellungen“ besteht nicht.

Das Vorstellen als Grundfunktion des Seelenlebens und die Reduktion von Urteilen, Fühlen und Wollen als Modifikationen davon ist kontrovers und nicht zuzugeben.

---

[1]) Er sieht die psychischen Funktionen von den Erscheinungen als grundverschieden, unmittelbar zu beobachtende, an. In diesem Sinne in der Terminologie von heute „Funktionspsycholog“ im Unterschied vom „Erscheinungspsychologen.“ Die Vorstellungen figurieren wie selbständige Wesen mit je ihren Kräften, aus deren wechselseitiger Einwirkung der ganze Verlauf der Bewußtseinsvorgänge besteht. Gefühle und Strebungen sind nicht sowohl primitive Vorgänge als nur Zustände der Vorstellungen. Jene eine „Klemme“, diese eine Reaktion des Vorstellens.

Aber auch der Voluntarismus, die Meinung, daß der Wille die Grundfunktion sei und alles übrige als Modifikation oder Produkt angesehen werden müsse, die Paulsen, Wundt, vorher Fichte und Schopenhauer und Maine de Biran[1]) in Frankreich vertraten. Es gibt keinen Willen ohne Vorstellung.

Die seelischen Vorgänge reichen an zwei Punkten in den Bereich der physischen hinein: Empfindungen hängen von äußeren Reizen ab. Willensakte haben äußere Wirkungen zur Folge. Und doch kann weder der äußere Reiz, ein physischer Vorgang, Atom-Bewegung, die Ursache einer psychischen Wirkung, wie der Empfindung, sein noch der psychische Willensakt in eine äußere Wirkung als eine Atom-Bewegung übergehen. Weil das ganz undenkbar ist, sieht man das Verhältnis von Reiz und Empfindung, von Willensakt und äußerem Effekt nicht als das von Ursache und Wirkung, sondern als das des Parallelismus an. Die psychischen Phänomene, Empfinden, Vorstellen, Wollen, werden als Begleiterscheinungen gewisser zentraler physiologischer Vorgänge im Gehirn angesehen und so die Psychophysik von E. H. Weber und besonders Gustav Theodor Fechner in die Diskussion eingeführt, wenn diese sich auch zunächst noch auf die Frage nach dem Verhältnis von Reizstärke und Empfindungsintensität beschränkten. Lautete das Webersche Gesetz, daß die Änderungen der Empfindung den Änderungen der Reizstärken proportional sein müßten, so besagte Fechners „psychophysische Maßformel,“ daß den in arithmetischer Progression zunehmenden Empfindungsintensitäten die in geometrischer Progression zunehmenden Reizstärken entsprächen. Jenes so wenig unangefochten wie diese. Lotze und Fechner gehen von der Naturwissenschaft aus. Lotze

[1]) „Essai sur le fondement de la psychologie“ 1859. Herausg. von Naville, der seinen literarischen Nachlaß in drei Bänden veröffentlichte, wie Cousin in ebensoviel seine Werke. Vom Standpunkt der „Réflexion intérieure“ aus, vermöge deren sich das Einzelich als individuelles Subjekt fühlt und von seinen Veränderungen „modes“ unterscheidet, sieht er als die Grundtatsache des Bewußtseins den nisus an, das Sichbemühen, die Anstrengung, das Streben, die Aktivität des Ich. In seinen unvollendet gebliebenen „Nouveaux essais d'anthropologie“ unterscheidet er im Menschen drei Stadien, das tierische: die Empfindung, das menschliche: den Willen, das geistige: die Liebe. Auch sein Philosophieren hat diese drei durchlaufen. Als Sensualist begann er. Als Mystiker schloß er 1824.

war Physiolog und Fechner von Haus aus Mediziner, dann Physiker. Sie führen eine rein empirische Behandlung ein.

Lotze, „Medizinische Psychologie oder Psychologie der Seele“ Leipzig 1852 beobachtet und analysiert, Fechner „Über die physikalische und philosophische Atomenlehre“ und „Elemente der Psychophysik experimentiert auch und — spekuliert.

Hatte Helmholtz durch die Lehre von der räumlichen Anschauung durch den Gesichtssinn [1]) und seine sinnesphysiologischen Untersuchungen der exakten Psychologie neue Impulse gegeben, so begründet Wilhelm Wundt die physiologisch sozusagen orientierte experimentelle Psychologie.

Physiologisch orientiert. Nicht als ob ihm die Psychologie zu einer physiologischen Disziplin würde. Er hält die Metaphysik nicht für eine Begriffsdichtung, aber ebensowenig für ein mittelst spezifischer Methoden aus a priori gültigen Voraussetzungen zu konstruierendes Vernunftsystem, sondern die Erfahrung gilt ihm als ihre Grundlage und die schon in den Einzelwissenschaften überall angewandte Verbindung der Tatsachen nach dem Prinzip von Grund und Folge. [2])

---

[1]) Er nimmt an, daß die räumlichen Wahrnehmungen schon durch die bloße optische Empfindung gegeben sind. Diesem Empirismus, der im Einklang mit dem berechtigten Streben aller wissenschaftlichen Arbeit, auf die Grundtatsachen zurückgeht und mit möglichst wenigen auszukommen sucht, steht der sog. Nativismus gegenüber, wonach die räumlichen Wahrnehmungen ein Produkt der Erfahrung sind.

Nicht das ist die Meinung, daß der Raum angeboren sei, etwa als Idee. Aber das Gesichtszentrum gilt als so organisiert oder wenigstens qualifiziert, daß es die Gesichts-Eindrücke zugleich als räumlich ausgedehnt und begrenzt dem Bewußtsein zeigt.

Der „Nativismus“ rechnet eine bestimmte Erscheinung oder Funktion zu den Elementen des Seelenlebens, der „Empirismus“ sieht sie als Entwicklungsprodukt des individuellen Lebens an. Universell wird der Empirismus, wenn er überhaupt nur eine Grundfunktion des Seelenlebens zugibt, als deren Modifikationen, Entwicklungsprodukte ihm die anderen gelten.

Längen- und Breiten-Dimensionen gelten heute als ursprüngliche Eigenschaften des Inhalts der Gesichtsempfindung im Sinne des „Nativismus“. Über die Höhe sind die Meinungen noch geteilt.

[2]) „System der Philosophie“ 1889. Vorwort zur 1. Aufl. S. V. Er hat stets gesucht, daran mitzuarbeiten, daß der Psychologie ihre selbständige Stellung als empirische Wissenschaft außerhalb der Philosophie gesichert werde, und daß ihr dabei die Hilfe der naturwissenschaftlichen Methodik, soweit diese auf sie übertragen werden kann, nicht fehle. Er hat freilich

So geht er hier von der bereits erwähnten Tatsache aus, daß eine Verknüpfung zwischen psychischen und physiologischen Vorgängen besteht. Die sinnliche Wahrnehmung ist ein komplizierter Vorgang. Schallwellen beim Sehen pflanzen eine vom Wahrnehmungsobjekt, einem außerhalb des Bewußtseins Gegebenen, ausgehende Wirkung bis zu den Sinnesorganen fort. Unbekannte physiologische Zwischenglieder übertragen den Reiz von den Enden der Sinnesnerven auf die Sinneszentren im Gehirn. Mit deren Reizung sind in gesetzlicher Weise einfache und zusammenhangslose Empfindungen verknüpft, aus denen sich die Wahrnehmungsbilder zusammensetzen.

So ist mit der Wahrnehmung als einem physikalischen — beim Hören Schallwellen, beim Tastsinn Übertragung des Drucks —, physiologischen Vorgang ein psychischer, die Empfindung, verbunden, gesetzlich verknüpft. Nicht zwar: Wo die physikalisch-physiologische Vorbedingung in einem gesunden Organismus gegeben ist, bleibt die Empfindung, das geistige Phänomen, nicht aus. Aber allerdings: Wo die Empfindung eine Tatsache ist, setzt sie die physische Lebensbedingung als vorhanden voraus.[1])

Wiederum im Wollen bestimmt sich die Seele nach Motiven zum Handeln. Das Begehren richtet sich auf bestimmte Ziele. Die Überlegung vergleicht ihre Werte und erwägt die Chancen, sie zu erreichen. Der Entschluß bestimmt eins von ihnen dazu, realisiert zu werden, und drängt als Willensakt unmittelbar dazu, es auszuführen. In der Ausführung der entsprechenden Handlung greift diese Reihe rein seelischer Vorgänge schließlich in ihrem Endglied in die Außenwelt über.

Es gibt auch eine Willenstätigkeit nach innen. Wir konzentrieren mit Absicht, unter Umständen mit Anstrengung, unsere Aufmerksamkeit auf eine Frage, eine Vorstellung, eine Denkübung, auf irgend ein geistiges Phänomen, auf uns selbst, in Selbstbesinnung, Selbstbestimmung, sittlicher Selbstzucht, Selbstüberwindung, Selbstbildung zu allem Guten, zu Wahrhaftigkeit und

---

nicht minder gestrebt, das, was sich die Psychologie auf solchem Wege nach seinem Dafürhalten erarbeitet hatte, wieder der Philosophie nutzbringend zu machen. Vorrede zur 2. Aufl. S. IX.

[1]) Wie viel Zeit der Sinnenreiz braucht, bis ihm die Empfindung folgt, hat Wundt zum Gegenstand exakter Messungsversuche gemacht.

ehrenhafter Gesinnung, in unverdrossener Arbeit an unserer eigensten innersten Art.

Aber an dieser Stelle unserer Verhandlung ist es die nach außen gerichtete Willenstätigkeit, die uns interessiert. Der Wille als bewußte seelische Tätigkeit, die unserem Handeln in der Außenwelt und auf sie zugrunde liegt. Die Reihe rein seelischer Vorgänge mit ihrem Endglied, dem Entschluß, zu handeln, bezw. dem Willensakt, die Handlung auszuführen, ruft Veränderungen in der Außenwelt hervor. Im Grunde ist die ganze Kulturwelt nicht anders entstanden. Auf Schritt und Tritt umgeben uns die Werke, die Wirkungen, die Verrichtungen der bewußten Willenstätigkeit des Menschen von altersher bis diese Stunde. Wie wir uns nähren und kleiden, wie wir wohnen und uns zueinander verhalten, wie wir arbeiten und feiern: wir stehen auf den Schultern unserer Vorfahren. Ihre Arbeit an der Natur und auf die Natur hat uns den Boden bereitet, auf dem wir fußen und die Umbildung der Außenwelt fortsetzen.

Aber doch verwandeln sich weder irgendwo und -wie physische Vorgänge, etwa die Schallwellen, in psychische und setzen sich in sie um noch die Willensakte in Veränderungen der Außenwelt. Nur der tatsächliche Zusammenhang zwischen beiden Gruppen ließ sich auf seine eventuellen Gesetze prüfen und von der Hypothese eines Parallelismus zwischen beiden, des psycho-physischen Parallelismus, aus die Erforschung der den psychischen Akten entsprechenden Erregungszustände im Zentralnervensystem ins Auge fassen, sowie bei hinreichender Kenntnis desselben auf ein Experiment denken, durch Änderung der äußeren Bedingungen auch die inneren Vorgänge zu beeinflussen.

Aber in der seelischen Welt gibt es weder ein Nebeneinander von beharrlichen und voneinander unabhängigen Elementen,[1]) sondern eine experimentell ganz unkontrollierbare Wechselbeziehung

---

[1]) Die atomistische, von James pluralistische genannte, „mind-stuff-theorie" wird der Tatsache der Einheit des Bewußtseins nicht gerecht. Auch als Assoziation und Reproduktion läßt sich der Verlauf des Geisteslebens nicht denken, auch wenn man es dahingestellt sein läßt, ob eine vergessene Vorstellung später wieder erwacht oder eine neue ihr mehr oder weniger ähnliche entsteht. Ich nehme ein Wiedererwachen derselben an, aber in Assoziation und auch so, wie bisher im Unterschied von heute, verstandener Reproduktion geht unser Geistesleben bei weitem nicht auf.

aller zu allen oder vielmehr ein beständiger Fluß von allem, noch ein irgendwie abgrenzbarer Zustand des Augenblicks, sondern nur ein beständiges Werden im Zusammenhang mit der ganzen bisherigen Vergangenheit. Dem Experiment stellen sich da letztlich unüberwindbare Schwierigkeiten entgegen, die auch keineswegs gehoben werden, wenn man von den zentralen Vorgängen, mit denen die Empfindungen verknüpft sind, ganz absieht und nur die Empfindungen mit ihren äußeren Reizen vergleicht und dies zum Gegenstand der Untersuchung macht.

Im günstigsten Falle kann das Experiment nur die Selbstbeobachtung ergänzen. Ohne daß diese es bestätigt, bleibt es unverbindlich und unerweislich. Den eigentlichen Vorgang in seiner Genesis und in seinem Verlauf erreicht es überhaupt nicht, sondern höchstens den psychischen Effekt, das Datum, das Phänomen. Aber selbst, wo und soweit ihm das gelingt, kann es sich weder von der Selbstbeobachtung isolieren noch emanzipieren.

Auch das fremde Seelenleben kann für uns nur Gegenstand der Ermittelung werden auf Grund unserer eigenen und im Vergleich mit ihm. Die Völkerpsychologie, das Studium der Volkstypen, der Verbrecherseele, der Kindesseele u. a., des normalen Menschenkindes und des abnormen, korrumpierten, degenerierten bis zu der niedrigsten Stufe hinab, alle vergleichende oder so verstanden „objektive" Psychologie setzt immer die „subjektive", die Selbstbeobachtung, als Grund- und Unterlage, als Anhalt und Maßstab fortgehend voraus. Aber allerdings rekurriert auch diese, die Beobachtung unserer eigenen Innenwelt, in irgend einem Sinne unausgesetzt auf den Vergleich mit der anderer. Wir werden uns unserer Eigenart bewußt — im Unterschied von der anderer.

Gilt es als die Aufgabe der Psychologie als einer empirischen Realwissenschaft, die tatsächlich gegebenen Erscheinungen des Seelenlebens zu beschreiben und sie durch Analyse in ihre einfachsten Elemente oder doch im Anschluß an möglichst einfache Vorkommnisse zu erklären: so finden sich dergleichen nicht. Die psychischen Bedingungen des psychischen Verlaufs, der psychischen Daten, dieser tatsächlich gegebenen Erscheinungen des Seelenlebens, lassen sich nicht lückenlos aufzeigen. Der Rekurs auf unbewußte oder unbekannte physiologische Zwischenglieder hat nur hypothetischen Wert und läßt es zu einer abschließenden Erklärung nicht kommen.

Bei dieser Lage der Dinge ist der neue Versuch, von der sogenannten reinen zur angewandten Psychologie überzugehen, mit der Forschung, der sich einfache psychische Phänomene entziehen bezw. nicht bieten, bei den komplizierteren Erscheinungen des psychischen Lebens einzusetzen und von da aus zu hoffen, durchaus begreiflich. Das gilt sowohl von der Gedächtnis-,[1]) wie von der Aussage-[2])Erforschung. Durfte man aber von diesem veränderten Ansatz aus zunächst auf neues Licht über das Wesen des psychischen Lebens hoffen, so scheint die Anwendung und Nutzbarmachung der experimentellen Untersuchungen auf und für das konkrete Gebiet zur Zeit im Vordergrund zu stehen. Das praktische Interesse droht das theoretische zu überwiegen.

Die Technik des Lernens, pädagogische Winke, Aufklärung des Richters, Beurteilung der Zeugen, Beeinflussung der Sprach- und Geschichtsforschung, der religiösen Übung und Schätzung sind Erwartungen, die sich an die Versuche knüpfen.

Niemand hat ein Recht, alle Aussicht auf Erfolge oder deren weitere voreilig in Abrede zu stellen. Das Seelenleben ist die gemeinsame Grundlage insgesamt aller Funktionen des menschlichen Geistes und seiner Tätigkeit durchweg. Es ist der produktive Mutterboden aller Geisteswissenschaften und das einheitliche Band, welches sie alle umschlingt. Eine zunehmende Einsicht in die Natur dieser Quelle, aus der sie alle schöpfen und die sie mit jedem Erfolg zugleich alle bereichern, müßte allen zugute kommen. Eine einwandfreie Wissenschaft von ihr könnte nicht hoch genug gewertet werden. Eine einwandfreie. Aber ebendeshalb ist auch das Urteil darüber, was psychologisch einwandfrei ist, mit um so größerer Vorsicht abzuwägen.

Wenden wir sie auf die experimentellen Untersuchungen der Herren F. Kramer und W. Stern: „Selbstverrat durch Assoziation"[3]) an. Sieben Versuchspersonen stehen überhaupt nur zur Verfügung.

---

[1]) Ebbinghaus „Das Gedächtnis, Untersuchungen zur experimentellen Psychologie." Leipzig 1885. Theodor Ziehen faßt in seiner Festrede „Das Gedächtnis" Berlin 1908 in Kürze zusammen, was die wissenschaftliche Forschung wirklich festgestellt habe und er als gesichert ansieht, weist aber gleichzeitig auf noch ungelöste wichtige Aufgaben hin.

[2]) William Stern.

[3]) „Beiträge zur Psychologie der Aussage." 2. Folge. 4. Heft 1906. S. 1 ff.

Drei Studenten, ein Lehrer und drei Lehrerinnen. Sie müssen erst eingeübt, sozusagen versuchsfähig gemacht werden. Zwei indifferente Übungsreihen, jede von 100 Worten, werden ihnen zum Assoziieren vorgelegt. „Diese Vorübung erwies sich als durchaus notwendig, da auch gebildete Versuchspersonen eine gewisse Gewöhnung brauchen, ehe sie prompt und unbefangen auf den Versuch eingehen. Einigen wurde es zuerst besonders schwierig.“ [1])

Bei den Assoziationsversuchen wurde so vorgegangen, daß einer der beiden Herrn, welche den Versuch anstellten, die Reizworte der Versuchsperson zurief und die Reaktionsworte aufschrieb, während der andere die Zeit mit der Fünftelsekundenuhr maß und diese seinerseits notierte.

Zum Hauptversuch kamen drei verschiedene Komplexe zur Anwendung, die in verschiedenen Kombinationen auf die Versuchsperson verteilt wurden: Eine Erzählung von einigermaßen eindrucksvollem Inhalt, aus deren mitgeteiltem Wortlaut eine Reihe von Reizworten gewählt wurde; ein Bild, „der Tod als Würger“ von Alfred Rethel, ein Vorgang, den die Versuchspersonen geheim halten sollten, ohne zu wissen, daß er überhaupt zum Versuch in Beziehung stehe. Geheim halten d. h. auf Reizworte verräterische Reaktionen unterdrücken.

Der Hauptversuch wurde gesondert mit den Herren einerseits und den Damen andererseits angestellt. Die Komplexe brachte einer der beiden leitenden Herren den Versuchspersonen in einer Verteilung bei, die der andere nicht kannte. Dann wurden die Assoziationsversuche mit einer Reizreihe von 100 Worten, 49 harmlose und 51 aus den Komplexen, nämlich 21 aus der eindrucksvollen Erzählung, 16 aus dem Bilde und 14 aus dem zur Verheimlichung empfohlenen Vorgang, angestellt.

Aus den Reaktionsworten der Versuchspersonen sollte nun der andere der Herren Leiter ermitteln, wie sein Genosse die Komplexe unter dieselben verteilt habe.

Man wird nicht leugnen: Der Versuch war mit Umsicht angeordnet. „Auf diese Weise hofften wir am besten Klarheit über den Wert der Versuche für die Tatbestandsdiagnostik zu gewinnen.“ [2])

---

[1]) S. 4. [2]) S. 6.

Das Resultat kennen wir. Der Plan ist „nicht ganz geglückt.“ [1]) „Unter etwa 150 Reaktionen auf komplexe Reizwörter sind eigentlich nur“ Proben von verblüffender Schlagkraft „siebenmal uns begegnet.“ [2]) „Was den Vorgangskomplex anbelangt, so sind hier Reaktionen, die durchaus verräterisch sind, kaum zu verzeichnen.“ [3]) Ein Herr verrät den Bildkomplex. Ein anderer den Erzählungskomplex. „Bei den übrigen Personen würde dies Hilfsmittel versagt haben; man kann sich daher keineswegs darauf verlassen, auch nicht negativ, indem man das Fehlen eines solchen inhaltlichen Verrates als Beweis für die Harmlosigkeit oder Unschuld der Versuchsperson ansehen dürfte.“ [4])

„Im Gegensatz hierzu haben uns die Zeitmessungen der Reaktionen fast nirgends im Stich gelassen; in den Verlängerungen der Reaktionszeiten war der Einfluß des Komplexes regelmäßig zu erkennen.“ [4]) „Allein so lehrreich dies Ergebnis psychologisch sein mag, seine praktische Verwertung ist geringer. Denn auch der größten Regelmäßigkeit, mit der die Reaktionsverzögerungen bei komplexen Reizwörtern auftreten mögen, kann doch nie die schlagende Überzeugungskraft zukommen, wie einer eindeutigen inhaltlichen Beziehung.“ [4])

Sicherlich nicht. Und auch den Ausfall in inhaltlicher Beziehung eingeschlossen lautet der Bescheid: „Den benutzten diagnostischen Hilfsmitteln“ kommt „zwingende Sicherheit“ nicht zu.[5]) „So urteilen die Leiter der nachprüfenden „experimentellen Untersuchungen“ [6]) selbst.[5]) Aber „für spätere Zeiten“ seien praktische Nutzanwendungen nicht ausgeschlossen, und zwar nicht allein für die forensische Untersuchung, sondern auch für die psychopathologische Diagnose, vielleicht auch für die pädagogische Praxis.“ [7])

Und eben das ist die Frage. Ich habe nicht den Mut, wenn freilich auch nicht den Wunsch, sie zu bejahen. Nicht den Mut.

Es handelt sich um den konkreten Fall des Selbstverrats durch Assoziation und an dieser Stelle unserer Verhandlungen nur um ihn. Ich halte einen solchen Selbstverrat durch Assoziation durchaus für möglich und bin zu der Annahme geneigt, daß er im täglichen Leben, im öffentlichen, wo man mehr auf sich achtet, weniger als im privaten, eine Rolle spielt oder wenigstens daß die Gefahr dazu uns nicht ganz selten droht.

---

[1]) S. 32. [2]) S. 31. [3]) S. 23.
[4]) S. 31. [5]) S. 30. [6]) S. 1. [7]) S. 32.

Die Gefahr, auf einen geheimen Druck, der auf uns lastet, ein stilles Leid, das uns bekümmert, eine trübe Erfahrung, die uns entmutigt, einen empfindlichen Fehlschlag, an dem wir tragen, andere ganz gegen unseren Willen durch die Art, wie wir auf harmlos gestellte Fragen antworten oder eine Unterredung führen, aufmerksam zu machen und in ihnen den Verdacht selbst zu erwecken. Wir haben nicht die geringste Neigung, alles, was uns mißlingt, an die große Glocke zu schlagen. Viel lieber möchten wir es, zumal solange es noch nicht wieder ausgeglichen ist, für uns behalten, und doch klingt die Verstimmung darüber so leicht in unserer Unterhaltung an oder aus, sobald nur eine mehr oder weniger benachbarte Taste angeschlagen wird, und der Zuhörer errät, daß uns irgend etwas fehlgegangen ist.

Aber dazu gehört, daß uns die Sache, die wir am liebsten ganz für uns behalten möchten ohne Mitwisser und Berater, ohne selbst den Zuspruch der Teilnahme zu vermissen, zu Herzen geht, uns innerlich bewegt und Kämpfe kostet.

Wenn und solange wir an so etwas zu tragen haben, schwer zu tragen, ohne damit recht fertig zu werden, sind wir immer in der Gefahr, daß uns das unbefangenste Wort zum Reizwort wird und wir verraten, was uns beschwert.

Dies beides, was in der Wortverbindung „Selbstverrat durch Assoziation" liegt, hat Grund. Sowohl die Tatsache der Ideenverbindung, die sich in unserem Bewußtsein unwillkürlich und ohne unsere Initiative mit irgend einem seiner Inhalte, der uns nahe geht und im geheimen beschäftigt, als auch daß der Reiz dazu stärker sein oder werden kann, als unsere Vorsicht, das Geheimnis zu bewahren und es nicht selbst zu verraten, bestätigt sowohl die Selbstbeobachtung als die Beobachtung anderer.

Dies beides sind Tatsachen unseres Innenlebens. Niemand kann sie leugnen, der auf sich selber achtet, und kaum jemand, der die Geschichte kennt und je dem ernsten Drama mit aufgeschlossenem Sinn gelauscht hat, das von der antiken Tragödie an in den mannigfachsten Stimmen der Völker zum Ausdruck gekommen ist.

Dies beides können wir konstatieren, beobachten, beschreiben, aber nicht künstlich herbeiführen. Das Experiment ist dazu schlechterdings unbrauchbar. Was das Experiment bejaht oder verneint, ist äußerlich eingeprägtes und angeeignetes Gedächtniswerk. Sein

„Ergebnis“ ist mindestens mit das Ergebnis der Anordnung, der Einübung und der größeren oder geringeren Aufgeschlossenheit der Versuchspersonen dafür.

Weder erreicht das Experiment das Innenleben, um das es sich handelt, noch gibt es Aufschluß darüber, noch hat sein Ausfall irgend welche Bedeutung für die Frage, auf die es ankommt.

Diese lautet: Ist der Selbstverrat durch Assoziation in dem Sinne eine psychologische Tatsache, daß sie für die forensische Untersuchung, für die psychopathologische Diagnose, vielleicht auch für die pädagogische Praxis von Nutzen werden kann?

Handelt es sich in der forensischen Untersuchung um Verbrechen, Vergehen oder Übertretungen, immer sind es strafbare Handlungen, deren der Angeschuldigte verdächtigt ist. Hat er sie begangen und belasten sie seine Seele, so kann es freilich geschehen, daß er schon im Ermittelungsverfahren auch durch Assoziation in Beantwortung der an ihn gestellten Fragen den Verdacht bestärkt und ebenso in der Voruntersuchung wie in dem Hauptverfahren. Welches Gewicht der so erfolgten Steigerung des Verdachtes zuzuerkennen sei, könnte immer nur von Fall zu Fall entschieden und nie zur allgemeinen Regel erhoben oder nach einem allgemeingültigen Schema bemessen werden. Es wird aber auch in zukünftigen Zeiten sich schwerlich ein Gerichtshof finden, der lediglich auf den Selbstverrat durch Assoziation hin sein Urteil fällt oder das Schuldig spricht.

Auf keinen Fall könnte ihm dazu das Experiment irgend welche Dienste leisten. Denn dieses ist und wird für alle kommenden Geschlechter außerstande sein und — bleiben, diese innere Bedrängnis, die der Verschuldete erlebt, diese Seelenstimmung, die schon den Angeschuldigten durchbebt, einzuüben oder irgendwie künstlich herbeizuführen.

So verstanden, läßt sich nicht mit Theodor Lipps [1]) sagen: „Seelische Vorgänge künstlich hervorrufen können wir in vielen Fällen sogar leichter, als dies bei materiellen Vorgängen angeht.“ [1])

Da liegt der unüberbrückbare Graben zwischen dem Ressort des Experimentes und dem der Psychologie. Dort eingeübte Zustände, hier inneres Leben.

---

[1]) „Grundtatsachen des Seelenlebens.“ Bonn 1883, S. 11.

Mögen die Komplexe geschickt bis zum Raffinement gewählt werden: auch die eindrucksvollste Erzählung, auch das Bild „Der Tod als Würger“ und die Bitte, einen dritten Vorgang geheim zu halten, lassen sich schlechterdings nicht mit der Stimmung vergleichen, die wir über unsere eigenen Taten, unser Geschick, unser Leid empfinden, und mit der Angst, uns in der einen oder anderen Richtung selbst zu verraten.

Bei dem in Rede stehenden Experiment ist es „Übung“, Lernstoff, im günstigsten Falle Forschungseifer: in der Wirklichkeit ist es der Ernst des Lebens, unter Umständen der sehr bittere.

Das Ressort des Experimentes ist das Greifbare, Meßbare, Stabile, Äußere.

Der Histologe hat Grund und Recht, die Gewebeelemente mikroskopisch zu erforschen, und er kann es. Das Seelenleben spottet der mikroskopischen Zergliederung, so sehr eben diese, die sogenannte abstrakte, Methode augenblicklich die Führung hat.

Aber auch der Leiter und Anordner eines Versuchs kann bei dieser Wahl und den Vorbereitungen dazu von gar keinem anderen Datum ausgehen, als davon, was ihm die Selbstbeobachtung an die Hand gibt, davon, was er an sich selbst erlebt. Und wiederum kein Zeuge kann für seine Stellung zu dem „Ergebnis“ von gar keiner anderen Basis ausgehen, als von der, die er in sich selbst vorfindet. Die Selbstbeobachtung und die Beobachtung anderer auf Grund der eigenen bleiben auch für das experimentelle Verfahren das letzte Kriterium und das eine allein, das es gibt.

Das Ressort der Psychologie, der Seelenlehre, ist das Innere, das Nicht-Greifbare, Nicht-Meßbare mit Maßen des Raumes und der Zeit, das Nicht-Stabile in irgend einem begrenzbaren Moment, sondern das Werdende und in jedem Stadium, in jeder Station, in jeder Wendung seines Werdens Bedingte, Bejahte von dem betreffenden Ich. Freilich gibt es Gesetze auch für das innere Leben. Wie wir handeln, so werden wir; und wie wir sind, so handeln wir. Operari sequitur esse. Aber es hängt von uns ab, ob wir so oder anders handeln. Wir können umkehren und einen neuen Anfang machen.

Das Ich kann dem angeblichen Ergebnis eines psychologischen Experimentes den Gegenbeweis liefern. Etwa, wenn der Selbstverrat durch Assoziation als allgemeines Gesetz ausgegeben würde,

kann der einzelne, hinreichend entschlossen und Herr über sich, ihn durchaus in seinem Falle und für seine Person unterlassen, verhüten, vermeiden.

Die Kontroverse, ob die Psychologie das Experiment verträgt oder nicht, ist die Kontroverse, ob es ein inneres, freies, auf Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung beruhendes Seelenleben gibt oder ob auch in ihm der Mechanismus und die Naturnotwendigkeit herrscht. Im Grunde die Frage, ob es Geist und Natur oder nur Natur gibt, ob die Psychologie eine Geistes- oder eine Naturwissenschaft ist. Die Frage, ob die Psychologie mehr ist als ein Name.

Mag man bei dem Studium der Naturvölker auf bestimmte psychologische Fragepunkte um Auskunft bemüht sein; mag das psychologische Experiment sich auf psychologische Beobachtung beschränken; mag sich auch ein solches Experiment anstellen lassen, ohne daß der Untersuchte es bemerkt; ohne daß erst die zu erprobenden Zustände herbeigeführt zu werden brauchen, sondern nur die vorhandenen in ihren weiteren Folgen beobachtet werden: in allen diesen Fällen liegt ein Experiment im strengen Sinne gar nicht vor. Dies Verfahren ist ein einwandfrei beobachtendes.

Für die physischen, physikalischen, physiologischen Lebensbedingungen des Psychischen ist die Anwendung des Experimentes ohne Anstoß. Für die psychologischen Erscheinungen verbietet sie sich von selbst. Die Versuchspersonen müssen sich freiwillig stellen. Bleiben sie weg, so kann der Versuch nicht angestellt werden. Schon allein ein Beweis, daß die Naturnotwendigkeit in diesem Bereiche nicht herrscht. Die Zahl derer, die sich stellen, ist immer beschränkt und der Schluß von ihrem Verhalten auf das aller Menschen ausgeschlossen. Überdem sind sie unbekannte Größen. Warum sie sich so und nicht anders verhalten, ist mit Sicherheit nicht zu ermitteln. So fehlen alle Bedingungen, die ein Experiment voraussetzt.

Dadurch verliert nun aber die Psychologie doch keineswegs an Bedeutung für unser ganzes geistiges Leben. Die psychologischen Daten, die uns die Selbstbeobachtung und die Geschichte des Geisteslebens der Menschheit zeigen, geben uns einen faßbaren Anhalt dafür, was der Menschenseele wesenseigentümlich oder doch kongenial ist. So kann sie dem

Strafrichter und dem Historiker, der Staats- und Sozial-Wissenschaft wie der Sprachforschung zugute kommen und von Nutzen werden.

Die Pädagogik sieht sich von altersher auf das Studium der Kindesseele hingewiesen. Die Ethik und Ästhetik auf ihre psychologischen Grundlagen in der Menschenseele. Das allgemein-menschliche Datum der Religion kann gleichfalls gar nicht umhin, sich als ein psychologisches Phänomen anzusehen und zu kontrollieren.

Anstatt also auf experimentellem Wege darauf bedacht zu sein, allgemein gültige Gesetze zu finden und zu erheben, um nach ihnen das religiöse Leben zu messen oder aus ihm zu erklären, gehen wir von der Selbstbeobachtung und deren Vergleich mit der Beobachtung der religiösen Mitwelt aus, wie sie geschichtlich vorliegt, um von da aus ein Urteil zu gewinnen über die religionsgeschichtliche Bewegung bis jetzt. Wir halten uns an das, was psychologisch auf dem Gebiete der Religion vorliegt, um davon zu lernen, und trachten nicht nach der Ermittelung von Gesetzen, um an ihnen zu messen, was ist, und es zu werten. Nicht die sogenannte abstrakte, sondern die konkrete Psychologie ist es, von der wir hoffen; wie sie der Historie, der Völkerkunde, der Sittengeschichte, dem Drama und dem Roman, ja aller Dichtung und Kunst im höheren Sinn wegleitend und -bereitend zugrunde gelegen hat.

Auch heute noch beschränken sich viele auf die bloße Beobachtung. Andere verbinden das Experiment damit in dem ebenso begreiflichen wie berechtigten Interesse, die Objekte der Beobachtung, die Bedingungen des psychologischen Verlaufes sicherzustellen und möglichst objektiv zur Verfügung, Verhandlung, als unangreifbare Basis der Weiterarbeit zu gewinnen. Obwohl also der Gegensatz im allgemeinen oder doch in der Regel nicht ist, beobachtende oder experimentelle Psychologie, sondern nur, Experiment mit Beobachtung bezw. Beobachtung mit Experiment oder Beobachtung allein: so läßt sich doch weder erwarten noch nach Ausweis der bisherigen Arbeiten zugeben, daß das so angewandte Experiment die Beobachtung zu einer allgemein gültigen, objektiv gesicherten und — verbindlichen Instanz zu erheben vermag und je vermögen wird.

Hat es die Psychologie freilich mit den Funktionen der Seele zu tun, so doch in ihnen eben mit ihr selbst, zu deren Wesen es

gehört, daß sie sich nicht in einer oder der anderen, auch nicht in einer meßbaren Reihe von solchen erschöpft oder ausgibt.

Mag auch der Gegensatz von Materialismus und Spiritualismus sich nicht mit der Stellung zur Frage einer Psychologie mit oder ohne Seele decken, mögen die Fragestellungen heute feiner zugespitzt und zerlegt werden: Tatsache ist es, daß das Einzel-Ich heute bestritten wird, die Existenz der Einzelseele Gegenstand der Kontroverse ist. Die Psychologie, mit der wir's zu tun haben, von der wir hoffen, und die uns allein interessiert, steht auf der Voraussetzung, daß die Seele nicht eine „Introjektion“ oder Illusion, sondern so gewiß ist, wie wir uns selbst sind. Wir sind uns dessen gewiß auf Grund der Tatsachen, die wir in uns, an uns und durch uns sowohl erleben wie um uns durch andere.

III.

Das Wesen der Religion.

William James will den Sprachgebrauch befolgen, wonach das Wort Religion die Gefühle, Handlungen, Erfahrungen der Menschen auf Grund ihrer Beziehung zu irgend einer „göttlichen Macht" bezeichne, gleichviel wie sie sich dieselbe vorstellen mögen.

Je nachdem die Beziehung ethisch, physisch oder kultisch ist, können die daraus nachträglich hervorgehenden Organisationen theologische, philosophische oder kirchliche sein. Sie bleiben von der Verhandlung ausgeschlossen. Nur die unmittelbaren persönlichen Erfahrungen interessieren uns.

Die naheliegende weitere Frage, was denn unter „göttlicher Macht" verstanden werde, stellt sich James selbst. Das buddhistische System sei atheistisch und der moderne transszendentale Idealismus, z. B. Emersons, läßt die Gesetze sich selbst in Geltung halten. Sie sind, sagt Emerson in einer Rede von 1838, „über Zeit und Raum erhaben und dem Zufall nicht unterworfen." „So herrscht in der Seele des Menschen eine Gerechtigkeit, deren Vergeltung augenblicklich und vollständig ist." „Wenn ein Mensch gerechten Herzens ist, so ist er insofern Gott. Die Erhabenheit Gottes, sein unvergängliches und majestätisches Wesen ziehen mit der Gerechtigkeit zugleich in seine Seele."

Die Forderungen, die dieser Optimismus Emersons sowie der Pessimismus des Buddhismus an den Menschen stellen, und die Folge, die ihnen ihre Anhänger im Leben geben, sind, sagt James, von christlicher Forderung und Nachfolge nicht zu unterscheiden und in mancher Beziehung mit ihnen identisch. So angesehen müsse er diese Bekenntnisse ohne Gott doch als „religiöse" bezeichnen. Von der Erfahrung aus.

Ich verstehe von da aus die Würdigung des Buddhismus mit seinen humanen Erfolgen, und ich teile die Schätzung von

Ralph Waldo Emerson, der im Alter von 30 Jahren von Boston kam, um Carlyle in seiner damaligen Einöde Craigenputtock, Falkenstein, zu sehen, seinen Genius erkannte und sich ihm sympathisch fühlte.

Der Führer der sogenannten transszendentalen Bewegung in Amerika, voller Eifer für die Abschaffung der Sklaverei, läßt in seinem grundlegenden Werk [1]) wie in den weiteren Schriften [2]) über seine ideale Lebensauffassung keinen Zweifel.

Aber Religion ist ein sprachgebräuchlich festumgrenzter Begriff. Der Gottesglaube ist in jeder Religion fundamental. Ohne den Glauben an eine oder mehrere übermenschliche Mächte ist keine Religion denkbar. Eine atheistische Religion ist eine contradictio in adjecto, in terminis. Eine Sittenlehre ohne religiöse Grundlage kann nicht Religion genannt werden.[3]) Bekenntnisse, die keinen Gott oder wenigstens keinen Gott im eigentlichen Sinne kennen, können nicht als religiöse bezeichnet werden.

Wird der Ausdruck „göttliche Macht" in James' Definition so weit gefaßt, daß alles unter ihn fällt, was irgendwie göttlicher Art ist, auch wenn es keine „konkrete Gottheit" ist: so wird er zum Merkmal eines Begriffs u n g e e i g n e t.

Wo David Friedrich Strauß in seinem Bekenntnis an der Schwelle des Greisenalters, nachdem er die Frage: Sind wir noch Christen? verneint hat, die andere aufwirft: Haben wir noch Religion? lautet sein Bescheid: „Ja oder nein, je nachdem man es verstehen will." [4]) Nämlich in uns, die wir an ein Übernatürliches nicht mehr glauben, „ist die Religion nicht mehr, was sie in unseren Vätern war." Für die so Denkenden ist an die Stelle Gottes die Welt, das All, das Universum, der eine Begriff der sich äußernden Kräfte und sich vollziehenden Gesetze getreten. [5]) „Aber wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott." [4])

---

[1]) „Nature".

[2]) „English traits". „Conduct of live". „Society and solitude". In mehreren Auflagen. Werke, 11 Bände. Davon die „Essays" von Carlyle eingeleitet und mehrere ins Deutsche übersetzt. Vgl. meinen „Kampf um den Sinn des Lebens von Dante bis Ibsen." 1907. II, 87. 137. 153 u. ö.

[3]) C. P. Tiele, Grundzüge der Religionswissenschaft. 1904. 39.

[4]) „Der alte und der neue Glaube". „Ein Bekenntnis". 9. Auflage. 1877. „Gesammelte Schriften". 6. Band. S. 97. [5]) S. 95.

„Dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott." Dieselbe.

Also die Pietät trug der Mensch bereits in seiner Brust, die er nun nur auf ein anderes Objekt überträgt. Die Pietät bleibt dieselbe, nur der Gegenstand, dem gegenüber sie empfunden wird, wird ein anderer. Aber geht denn das so? Kann man denn dieselben Gefühle, dieselben pietätvollen Stimmungen, die doch durch die ganze Eigenart dessen bedingt und bestimmt waren, dem sie galten, einem durchaus anderen Objekt gegenüber haben und behalten?

Was wir dem allein guten Gott, dem heiligen und gerechten, der doch nicht will des Sünders Tod, sondern daß er sich bekehre und lebe, an Verpflichtung und Dank für alle unausdenkbare Hut und Huld gegenüber empfinden, läßt sich doch nicht wohl ohne weiteres ebenso auf die Welt, das All, das Universum, den einen Begriff der sich äußernden Kräfte und sich vollziehenden Gesetze übertragen!

Schon den Göttern Epikur's gegenüber fragt Cicero, was an solchen in sich selbst versunkenen Wesen Vortreffliches sei,[1]) und wie da Pietät, Heiligkeit, Religion möglich werde.[2]) Und doch sah sie Epikur als ewige und selige Wesen an, die er um ihrer Vortrefflichkeit willen ohne Furcht und Hoffnung ehre. Aber die Welt? Pietät ihr gegenüber?

„Wie begreifen wir die Welt?" Strauß stellt die Frage selbst und gibt wie immer ehrliche und von seinen Vordersätzen aus folgerechte Antwort. Einen Zweck hat sie nicht. Davon konnte nur so lange die Rede sein, als ein persönlicher Schöpfer vorausgesetzt wurde.[3]) „Nach Hegel hat der Weltgeist nur darum die Geduld gehabt, die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte zu übernehmen, weil er durch keine geringere das Bewußtsein über sich selbst erreichen konnte."[4])

Strauß, der gemütvolle Mann, der es so gern anders ansehen möchte, weiß jetzt nur von „den in der Welt wirksamen Kräften" und dem allgemeinen Ergebnis ihres Zusammenspiels.[5]) Da ist kein vorbedachter Zweck. Da ist auch kein Letztes.

---

[1]) De natura deorum I c. 43. 121: „Quid enim est melius aut quid praestantius bonitate et beneficientia?"

[2]) c. 2: „Quae potest esse pietas, quae sanctitas, quae r e l i g i o?"

[3]) S. 146. [4]) S. 147.

[5]) S. 149. Vgl. meinen „Kampf der Weltanschauungen" 1904. S. 77—109.

„Das All ist in keinem folgenden Augenblicke vollkommener als im vorhergehenden." Alle Stufen und Stadien des Auf- und Absteigens „bestehen nebeneinander und ergänzen sich gegenseitig ins Unendliche."[1])

Doch muß für die Erde einmal die Zeit kommen,[2]) wo sie nicht mehr bewohnt und nicht mehr Planet ist. Dann wird notwendig alles, was sie „im Laufe ihrer Entwicklung aus sich erzeugt und gleichsam vor sich gebracht hat, alle lebenden und vernünftigen Wesen, und alle Arbeiten und Leistungen dieser Wesen, alle Staatenbildungen, alle Werke der Kunst und Wissenschaft nicht bloß aus der Wirklichkeit spurlos verschwunden sein, sondern auch kein Andenken in irgend einem Geiste zurückgelassen haben, da mit der Erde natürlich auch ihre Geschichte zugrunde gehen muß." [3])

Und unsere Pietät dieser Welt gegenüber, diesem Zusammenspiel ohne Zweck und ohne Ziel bis zum schließlich spurlosen Erlöschen? Wenn kein Gott und kein Jenseits, keine Unsterblichkeit und kein Andenken: wie ordnen wir dann unser Leben? Strauß bleibt auch den rückhaltlos konsequenten Bescheid auf diese vierte und letzte von ihm selbst aufgeworfene oder vielmehr aus seinem eigensten mitbeteiligten Inneren sich ihm selbst stellende Frage nicht schuldig: Wir dürfen nicht auf eine Vorsehung rechnen. In das furchtbare Getriebe der ungeheuren Weltmaschine „sieht sich der Mensch wehr- und hilflos hineingestellt, keinen Augenblick sicher, bei einer unvorsichtigen Bewegung zermalmt zu werden." „Dies Gefühl des Preisgegebenseins ist zunächst wirklich ein entsetzliches. Allein, was hilft es, sich darüber eine Täuschung zu machen? Unser Wunsch gestaltet die Welt nicht um." [4])

Wo bleibt da Raum, Motiv oder nur ein Anhalt für Pietät diesem unabänderlichen Verlauf gegenüber? Zwar verweist uns Strauß darauf, daß „die Notwendigkeit d. i. die Verkettung der Ursachen in der Welt die Vernunft selber" ist; daß es „Quellen des Trostes in unserem Innern" gibt, ein Losgebundenwerden von einem in die Länge ermüdenden Tagewerke und dies Gefühl ein frohes ist: aber gegen wen soll ich denn die Pietät empfinden? Gegen die Vernunft, die mit dem Ringen, bewußt zu werden, niemals fertig wird und mit vollem Bewußtsein gar nicht verfährt? Oder gegen

[1]) S. 151. [2]) S. 150. [3]) S. 152. [4]) S. 253.

mein Inneres um der Quellen des Trostes willen, die es in ihm gibt? Des Trostes, daß das entsetzliche Gefühl des Preisgegebenseins einmal vorüber ist, daß das ermüdende Tagewerk schließlich mit unserem eigenen Erlöschen ein Ende hat?

Gegen mein Inneres, das doch verweht und vergeht ohne Erinnerung, ohne Andenken, ohne Wirkung, ohne auch nur irgend eine noch so geringe Spur? Da ist nirgends Raum und nirgends Lebensluft und Lebensbedingung für Pietät.

Aber wenn man sich die Welt nun anders dächte, nicht als unentbehrlichen Notbehelf des Weltgeistes, das Bewußtsein von sich selbst zu erreichen, sondern als beseelten Organismus, als das vom Weltgeist durchwaltete All, etwa im Sinne des Monismus von heute,[1]) soweit er sich nicht zum Atheismus bekennt? Böte sich etwa die Weltseele als willkommener Anlaß und Gegenstand für die Pietät dar? Die Weltseele, die die scheinbare Vielheit

[1]) Von heute. Wie man heute wieder auf ihn zurückgreift. Denn er ist keineswegs etwa eine Auskunft von heute, zu der das veränderte Weltbild genötigt habe. Er ist älter als das kopernikanische System und älter sogar als das ptolemäische; aber auch während der vollen Geltung desselben noch kommentiert worden.

Von den sechs philosophischen Systemen Indiens, welche als vereinbar mit dem brahmanischen Glauben gelten, lassen sich je zwei wegen ihrer inneren Verwandtschaft zusammennehmen und so die sechs auf drei reduzieren. Davon ist das älteste das Vedânta d i. Ziel des Veda. Es schließt an die jüngste Literatur-Schicht der Veden an, an die „Upanishads", theologische Traktate und mag bis ins 15. Jahrhundert v. Chr. zurückreichen. Ein monistisches System im Unterschied von dem dualistischen Sânkhya-System und dem atomistischen Njâja-System. Auf die zentrale Frage aller indischen Philosophie, wie kann man frei werden von der Qual, wiedergeboren werden zu müssen, antwortet das Vedânta-System: Dadurch, daß man mit Brâhma, dem Urwesen, das seiner Natur nach ohne Veränderung und ohne Wandel ist, eins wird. In diesem Interesse erklärt das Vedânta-System das wahrhaft Seiende für ein einziges unveränderliches Wesen, dagegen die Welt, die Vielheit und Mannigfaltigkeit durchweg, auch die Verschiedenheit der einzelnen Menschen, die Individualität für eine erträumte, den Traum der Maja. „Denn solange es zwei gibt, sieht einer den anderen, riecht einer den anderen, hört, grüßt, merkt, erkennt einer den anderen. Wenn aber nur das Ich dies alles ist: wie soll es einen anderen riechen usw. Wie soll er den Erkenner erkennen?" Brihad-âranyaka (4. Adhyâya 5, 1).

Ausgebildet mag dies System gleich den andern immerhin erst n. Chr. worden sein. Der Teil des Vedânta, welcher die „höhere Spekulation," Uttara-Mimâmsâ heißt und in dem Brahma-Sûtra des Bâdarâjana dargestellt ist, wurde um 800 n. Chr. von Cancara interpretiert.

getrennter Individuen in sich enthält und identisch ist mit der Welt, diesem in allen Teilen einheitlich zusammenhängenden Ganzen, das nach innewohnenden allbeherrschenden Gesetzen sich verändert und ihnen auch den Menschen als Glied des Naturganzen unterwirft? Pietät Eines, der keine freie Bewegung hat, gegen ein Etwas, welches gleichfalls unauflöslich an die Welt und deren Gesetze gebunden ist oder diese recht eigentlich selbst, ununterscheidbar von ihr sie selbst ist?

Pietät ist nur möglich und folgerecht auch Religion nur denkbar, wo Gott und Mensch nicht identisch sind, wo selbst der Fall nicht eintreten kann, den Emerson setzt: „Wenn ein Mensch gerechten Herzens ist, so ist er insofern Gott.“[1]) Freilich ist der Fall ethisch bedingt, und auch das Neue Testament ermahnt,[2]) „vollkommen zu werden, wie unser Vater im Himmel vollkommen ist.“ Aber eben nicht er selbst. Gesinnt sein wie er, das ist das hohe Ziel unserer Arbeit an uns. Selbst dieser Gedanke wird sofort illusorisch, wenn Gott der All-Eine ist und wir gar kein Selbstleben haben.

„Brahman ist wahr, die Welt ist falsch, die Seele ist Brahman und nichts anderes,“ das ist die Quintessenz des Vedânta. „Indem dieser abstrakte Monismus Seele und Welt in dem All-Einen aufgehen läßt,“ sagt Otto Pfleiderer,[3]) „hebt er nicht nur die Realität der Religion, sondern auch die alles Erkennens und Handelns in einem absoluten Illusionismus auf, beraubt also den Menschen, während er ihn durch Identifizierung mit der Gottheit aufs Höchste zu erheben scheint, in Wahrheit alles positiven Inhalts und Wertes seines Lebens.“

Freilich sind wir „göttlichen Geschlechts, und in Gott leben, weben und sind wir.“[4]) Wir haben und behalten nicht nur den Grund unseres Lebens, Webens und Seins letztlich in Gott, sondern wir sind auch zu ihm hin geschaffen. Er hat uns geschaffen und nicht wir selbst, zu dieser Bestimmung. Aber an uns liegt es, sie immer im Auge zu behalten; und wir dürfen gewiß sein, daß von ihm aus alles geschieht, uns dabei entgegen-

[1]) A. a. O. Vgl. oben S. 169.

[2]) „Ἔσεσθε . . .“ Matth. 5, 48; 5, 9. Luk. 6, 35.

[3]) „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage.“ Dritte, neubearbeitete Auflage. 1896. 577.

[4]) Apg. 17, 28.

zukommen. Und jeder ernstlich darum Bemühte erfährt auf seinem Wege Gottes Aufsehen und Nachsehen ohne Unterlaß. Da ist Grund zur Pietät, täglich und reichlich. Da ist das höchste und das letzte Ziel alles Strebens die Gemeinschaft mit Gott, in einem Wechselverhältnis von Geben und Nehmen, von Bitten und Empfangen. In ihm, in dem die Religion sich je länger je mehr verwirklicht und ihrer Idee entspricht, gipfelt letztlich alles Interesse, alle Arbeit und alles Heil. Nur weil wir nicht Gott sind und Gott nicht wir, gibt es überhaupt für uns Ziele und auch — dieses Ziel. Nur weil der Dualismus, nicht im Sinne ausschließender Gegensätze, sondern im Sinne einer Wesens-Bestimmung des Menschen zu Gott hin, und nicht der Monismus recht hat, weder im Sinne einer Identifizierung des All-Einen mit dem Menschen und allen Wesen der Welt, die an ihm vorüberziehen und er bei jedem einzelnen sich sagt: „Das bist du!“ noch im Sinne einer pantheistischen Identität des menschlichen Wesens mit dem göttlichen Wesen, kann die Gemeinschaft des Menschen mit Gott das Ziel sein, gibt es — Religion.

Wo der Monismus bereits Tatsache ist, die Einheit von Gott und Welt einschließlich des Menschen als All-Einheit von Haus aus besteht: kann von einer Wechselbeziehung zwischen Gott und Menschen, von einer erst noch zu erstrebenden Gemeinschaft der Gesinnung, von Religion, nicht mehr geredet werden.

Wo es sich um die Feststellung des sprachgebräuchlichen Begriffs „Religion“ handelt, läßt sich nicht füglich anders urteilen.

Es ist gleichwohl eine einfache Tatsache, daß sich sowohl in den Kreisen des Monistenbundes von heute und weit über ihn hinaus unter denen, die sich in aller Welt zum Monismus bekennen, als auch unter den Vertretern des Pantheismus von früher religiöse Empfindungen unzweifelhaft finden und behauptet haben. Es würde ein ganz unqualifizierbares Ketzergericht sein, ihnen die Religion abzusprechen. Aber sie haben sie eben dann trotz ihres monistischen Bekenntnisses, im Widerspruch mit ihm.

Die hohe Schätzung, die Baruch d'Espinosa als Mensch genießt, hat er reichlich verdient. Seine Uneigennützigkeit und Anspruchslosigkeit, seine Selbstbeherrschung und Selbstzucht, sein freundlich mildes, zu tröstlichem Zuspruch und hilfreicher Teilnahme bereites Wesen, sind mit Recht zu allen Zeiten anerkannt worden.

Aber, wenn man ihn nach seiner eigenen Lehre beurteilen wollte, so kämen ihm alle diese Tugenden gar nicht zu. Sie wären gar nicht sein Werk, sein Tun, seine Akte. Sie hätten gar keinen sittlichen Wert. Denn er lehrt: „Gott ist und handelt nur aus der Notwendigkeit seiner Natur.“ [1]) „Nicht aus Freiheit des Willens.“ [1]) „Alle Zwecke sind nur eine menschliche Einbildung.“ „Die Natur hat sich keinen Zweck vorgesetzt.“ „Die Menschen täuschen sich, wenn sie sich für frei halten.“ [2]) „Die Seele und der Körper sind ein und dasselbe Einzelding, bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem Attribut der Ausdehnung aufgefaßt.“ [3]) Spinozas Leben ist der denkbar beste Gegenbeweis gegen seine Lehre. Er hatte die Wahl, die ihm vom Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz angebotene Professur der Philosophie in Heidelberg anzunehmen. Er schlug sie aus Überzeugung aus. Die Synagoge bot ihm Geld dafür, daß er an ihren Gottesdiensten teilnehme: er nahm es als Ehrenmann nicht an. Er betätigte in allen diesen Fällen seine sittliche Freiheit, die er nach seinem System für eine Täuschung ansah und ausgab.

„Jeder begehrt,“ so heißt es in diesem,[4]) „oder verabscheut notwendig nach den Gesetzen seiner Natur das, was er für gut oder schlecht betrachtet.“ Dies Begehren oder Verabscheuen, der Affekt der Fröhlichkeit oder der Traurigkeit, ist „nur das Wesen und die Natur des Menschen selbst.“ [5])

„Die Tugend ist die menschliche Macht selbst, welche nur durch das Wesen des Menschen bestimmt wird.[6])

Hatte Spinoza Religion? „Eine Sittenlehre ohne religiöse Grundlage kann nicht Religion genannt werden,“ lehrt C. P. Tiele.[7]) Und doch hält Spinoza, „auch wenn wir nicht wüßten, daß unsere Seele ewig ist, die Frömmigkeit und die Religion und überhaupt alles, was sich nach der Darlegung in dem IV. Teil“ seiner Ethik „auf die Seelenstärke und den Edelsinn bezieht, für das Höchste.“ [8]) Er nennt „die Liebe zu Gott das höchste Gut, was wir nach dem Gebot der Vernunft erstreben können.[9]) Er weiß, sie „wird um so mehr genährt werden, je mehr Menschen durch

[1]) Ethik I Lehrsatz 36. [2]) II Lehrsatz 35. [3]) II L. 21 vgl. II L. 13. [4]) IV L. 19. [5]) III L. 9. [6]) IV L. 20. B. [7]) A. a. O. S. 39. [8]) Spinoza V L. 41. [9]) IV L. 28. V L. 20. B.

dasselbe Band der Liebe mit Gott verbunden angenommen werden." [1]) Ist das nicht Religion? Nicht Pietät? Den Worten nach freilich, aber der Sache nach nicht. „Gott handelt nicht aus Freiheit des Willens." [2]) „Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind." [3]) „Denn alle Dinge sind aus der gegebenen Natur Gottes notwendig gefolgt [4]) und sind von der Notwendigkeit von Gottes Natur zum Existieren und Wirken in gewisser Weise bestimmt worden." [5]) „Alles, was nach unserer Vorstellung in Gottes Macht ist, ist notwendig." [6]) Da bleibt für die Pietät kein Anlaß und kein Raum. Von der Notwendigkeit kann man nicht hoffen. Ihr gegenüber gibt es kein Bitten und kein Danken, kein Wollen und Wünschen, keinen Zweck und kein Ziel.

Spinoza ist sich der völligen Verschiedenheit seines Systems von den „Vorurteilen" nicht nur auf das bestimmteste bewußt, „daß nach der gewöhnlichen Meinung alle natürlichen Dinge eines Zweckes wegen handeln, wie die Menschen; ja daß Gott selbst alles nach einem gewissen Ziele leite," [7]) sondern macht auch daraus ganz und gar kein Hehl.[8]) Er läßt selbst keinen Zweifel darüber, daß, was er „Religion und Frömmigkeit" nennt, etwas ganz anderes ist, als was man bisher darunter verstand, sowohl in der Synagoge als auch an der Universität Heidelberg. In dem üblichen Sprachgebrauch nahm er Religion nicht für sich in Anspruch, sondern lehnte sie mit aller Entschiedenheit und unentwegter opferwillig lebenslanger Treue gegen sein vermeintlich besseres Verständnis — ab. „Bei jeder Gelegenheit habe ich die Vorurteile zu entfernen gesucht," lautet sein eigener Bescheid, „welche das Verständnis meiner Beweise hindern könnten." [9]) Und eben diese „Beweise" lassen keinen Raum für ein lebendiges, das will sagen, wirksames Verhältnis zwischen Gott und Menschen, d. h. für Religion.

„Mit dem Worte „Pantheismus" ist man jetziger Zeit sogleich den gröbsten Mißverständnissen ausgesetzt. Denn auf der

---

[1]) V L 20. [2]) I L. 32. Z. 1. [3]) I L. 33. [4]) L. 16. [5]) L. 29. [6]) L. 35.

[7]) I Anhang. „Ethik". Ausg. v. J. H. v. Kirchmann. 1868. S. 42.

[8]) S. 41—49. [9]) S. 42.

einen Seite bedeutet „Alles“ in unserem modernen Sinn: Alles und jedes in seiner ganz empirischen Einzelheit. Eine solche Vorstellung kann nur in verrückten Köpfen entstehen. Das „Alles“ ist . . . vielmehr das Alles im Sinne des All, d. h. des einen Substantiellen, das zwar immanent ist in den Einzelheiten, aber mit Abstraktion von der Einzelheit und deren empirischen Realität, so daß nicht das Einzelne als solches, sondern die allgemeine Seele oder populärer ausgedrückt das Wahre und Vortreffliche, welche auch in diesem Einzelnen eine Gegenwart sind, herausgehoben und gemeint ist.“ So Hegel.[1]) Jawohl.

Aber auch so hört Gott sowohl auf persönlich, als absolut, ja sogar Gott zu sein. Nur das Universum bleibt, die Natur, die beständig gebiert und beständig verschlingt, ein kreisendes Werden und Vergehen, ein beständiges Fließen, das man Gott nennt. Es bleibt nur der Name.

Der Pantheismus hat ein Wahrheitsmoment. Das Verhältnis Gottes zur Welt ist nicht ein lokales. Hier Gott und dort die Welt — oder dort Gott und hier die Welt. „Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße!“ Gott ist Geist. Damit sind alle solche Gedanken überholt und überwunden. Sie sind selbst logisch nicht mehr möglich. Er ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns. Seine „ewige Kraft und Gottheit“ berührt unsere Seele bei dem Anschauen seiner Werke. Durch ihn bestehen sie alle. Sein Walten empfinden wir im schweigenden Forst, in den Schatten des Abends, der es wieder stille werden läßt, an und in allem, was uns in Natur und Geschichte begegnet.

Nichts entsteht und besteht anders als letztlich durch ihn. Überall umgibt uns sein Wirken, in allem Seienden ein Leben, das er gibt, in allem, was Odem hat, ein Wehen und Weben, das von ihm stammt und von ihm zeugt.

Von alters her verstand man die Naturereignisse als Kundgebungen Gottes. Noch heute erfrischen wir uns in Gottes freier Natur und nehmen den Wanderstab zur Hand, um Gottes Wunder zu schauen in aller Welt. Es ist das Offenbarwerden des einen Gottes an den Werken von der Schöpfung her, auf das auch ein

[1]) „Vorlesungen über die Ästhetik.“ Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden. Band X. Erste Abt. 2. Aufl. I, 457.

Paulus verweist. Das ist das Wahrheitsmoment, der tiefsinnige Hintergrund.

Aber der Irrtum beginnt, wenn Gott selbst zu dem Duft wird, „der aus dem ungeheuren Blumenkelch der Welt aufsteigt," wenn der beschauende Mensch selbst zur Welle im uferlosen Ozean wird, die da auftaucht und wieder verschwindet. Der persönliche Gott, der Geist ist, verliert sich nicht an die Welt und isoliert sich nicht von der Welt. Er ist der in diesem Sinne Welterhabene und doch der Allgegenwärtige. Ein Irrtum ist es von Karl Ernst Knodt [1]) zu rühmen, daß „die Menschensehnsucht, die Gottes Hände hält, geradewegs an steinernen Kirchen vorbei"laufen müsse, um in „die große, starke, füllemächtige Weite" zu kommen, „recht wie ein Kind, das den Vater kommen weiß." Ein Irrtum, die Heimat in der monistischen Weltanschauung zu suchen.[2])

In der Religion handelt sich's nicht um Gott ohne Beziehung zum Menschen, sondern lediglich um Gott in seinem Verhältnis zum Menschen. Aber wie kann davon die Rede sein, wenn der Weltgeist der Hegelschen Philosophie erst in dem Ganzen der Menschheit je länger je mehr zum Selbstbewußtsein kommt, also immer im Selbst-Bewußt*werden* bleibt, solange es noch neue Geschlechter der Menschen gibt. Es gibt keine Religion ohne den selbstmächtigen und weltmächtigen Gott, aber auch keine ohne den Menschen, der sie hat. Zur Religion kommt's nur in der selbstgewollten Wechselbeziehung zwischen beiden. Und diese ist das tiefste Interesse der Menschenseele. Mit treffsicherem Takte hat das Luther erkannt. Auf die Frage: Was für einen Gott hast du denn, oder was hast du über ihn erfahren? lautet seine Antwort: „Das vorallererst: Es ist mein Gott, nämlich der Vater, der Himmel und Erde gemacht hat." [3]) Ihn zu lieben, ist das höchste Gesetz, aber — er zwingt keinen.[4])

An dieser Stelle führt uns die Verhandlung selbst auf die *Psychologie* und verweist uns an sie.

---

[1]) „Von Sehnsucht, Schönheit, Wahrheit."

[2]) Theowart Christ „Heimat".

[3]) Im großen Katechismus. Libri symbolici. Hase-Ausg. 489.

[4]) Formula Concordiae II De libero arbitrio. 60. Hase 673.

Es gibt keine Religion ohne den Menschen, der sie hat. Und wo er sie hat, ist es sein innerstes Zentrum, die Tiefen seiner Seele, die dabei beteiligt sind, mit denen er sie hat, in denen sie wurzelt, aus denen sie quillt; aus denen sie fortgehend ihre Kraft und ihre Glaubwürdigkeit erhält.

Wie wird die Religion entstanden sein, wenn wir sie von da aus in ihrem Werden belauschen? Als Glaube an das All-Eine? an das Universum? an das All? an die Welt, die Weltseele, den Weltgeist? Dem primitiven Menschen, dem schlichten Empfinden, dem einfachen Bedürfen werden alle diese Namen sehr ferne gelegen haben; diese Begriffe gehören einer sehr viel späteren Periode an, und sie sind kaum als ursprüngliche Auskünfte in irgend einer Epoche zu denken. Nur auf dem Wege weiterer Reflexion von gegebenen Positionen aus und über sie hinweg oder unter sie hinab ist der Prozeß zu ihnen zu denken.

Das „All-Eine“, das „Universum“, das „All“, die „Welt“, die „Weltseele“, der „Weltgeist“, zu denen dieser Prozeß geführt hat, sind „Namen“. Der Knabe, den Luther gefragt werden läßt:[1]) „Was für einen Gott hast du denn, oder was hast du von ihm erfahren?“ könnte mit keinem dieser „Namen“ antworten. Er würde Mühe haben, sich irgend etwas bei ihnen zu denken. Der Begriff des „All-Einen“ würde ihn wie ein Widerspruch anmuten. Das fromme Empfinden würde mit ihm oder den anderen „Namen“ ebensowenig etwas anzufangen vermögen wie ein Genüge in ihnen finden.

Wenn wir das fromme Empfinden danach beurteilen, wie wir es selber in uns tragen und von anderen erfahren, diesen nicht erst abgeleiteten, sondern ursprünglichen Wesenszug der menschlichen Seele: so kann die Religion nicht so entstanden sein.

---

[1]) „Velut puer interrogatus a quopiam: Quemnam Deum habes aut quid de illo compertum tenes?“ Catechismus major II Pars. Libri symbolici ecclesiae evangelicae. Recensuit Carolus Augustus Hase. Lipsiae. 1837. p. 489.

Die Entstehung der Religion.

Daß das Empfinden des Menschen dabei eine entscheidende Rolle spielt, wie Religion entsteht, kann auf keiner der geschichtlichen Stufen der Religionsentwicklung fraglich sein. Denn zur Offenbarung gehören immer zwei, einer, der offenbart, und einer, der sie sich offenbaren läßt, einer, der sie gibt, und einer, der sie nimmt, empfängt. Und er wird sie nur annehmen, wenn sie in seinem Inneren Widerhall findet, wenn sein frommes Empfinden im tiefsten Grunde mit ihr im Einklang ist.

Die Wissenschaft kann auf die Frage, wie die Religion entstanden ist, zu einem endgiltig maßgebenden Bescheid nicht kommen. Sie findet die Religion immer schon vor, soweit sie auch mit ihrer Forschung zurückgehen mag. Sie vermag nicht einwandfrei festzustellen, ob das frühste Stadium, was sie erreicht, die Urform der Religion repräsentiert, oder welche andere Formen ihr vorangegangen sind. Auch in der religiösen Bewegung gibt es ein Auf und Ab; Wellenberge neben Wellentälern. Die differentesten Formen der Religion bestehen gleichzeitig nebeneinander. Sie wissen nicht nur voneinander, sondern sie leben miteinander. In dem Rom der Kaiserzeit sammelten sich viele orientalische Kulte.[1]) Heute begegnen sich die verschiedensten Religionsgebilde und ihre Vertreter auf vielen Wegen. Sie lernen sich gegenseitig kennen, die vergleichende Religionsgeschichte tut das Ihrige, um Kenntnis und Verständnis zu verbreiten: die heterogensten Religionssysteme und -Kulte bestehen weiter in diesem Gegensatz und beharren mit allem Eifer in ihm. Selbst da, wo der Einfluß der Umgebung keineswegs spurlos vorübergeht und der Sinn der Vorstellungen und Gebräuche bei aller äußerlichen Identität ein anderer wird.

In einem solchen Falle liegt Entwicklung vor. Der Übergang einer Denkweise zu einer anderen von derselben Basis aus. Ob im fortschrittlichen oder rückschrittlichen Sinne, muß die Prüfung ermitteln. Aber auch nur, um sie anzustellen, bedarf es eines Maßes. Dieses Maß wird für den Forscher in der Regel die Religion sein, die er selber hat. Im Grunde kann das gar

---

[1]) Renan „Saint Paul" 1869 behauptet noch mehr: „Rome était, en effet, le rendez-vous de tous les cultes orientaux" p. 97.

nicht anders sein. Wie objektiv er immer vorzugehen nicht nur auf das bestimmteste versichert, sondern auch die Absicht hat: er kann nicht anders, als mit seinem Maße messen. Und wenn er selbst keins hätte, so würde dies Forschungsgebiet für ihn unzugänglich und von ihm unaufhellbar bleiben. Stände er aber mit der Religion auf dem Kriegsfuß: so würde eben dies feindselige Gefühl sein Urteil bestimmen und die für einen anderen Standpunkt sehr erheblichen Unterschiede der zu vergleichenden Religionen ihm in einem ganz anderen Lichte von mehr oder weniger untergeordnetem Werte erscheinen.

Je mehr wir an einer religiösen Anlage des Menschen festhalten, um so mehr werden wir auf eine Entwicklung der Religion gewiesen. Denn dann ist eben dieser allgemein menschliche Zug, der nur zur Gabe wird, wenn wir ihn als Aufgabe empfinden,[1]) diese Nötigung, der wir uns erschließen oder verschließen können, der gemeinsame Keim, der allen Religionsbildungen zugrunde liegt. Es handelt sich dann in ihnen nicht um zusammenhanglos wechselnde Erscheinungen, sondern um Entfaltungen desselben einen Keimes, wie different, ja wie mißgestaltet sie auch im einzelnen sein mögen. Unter Entwicklung versteht eben der Sprachgebrauch nicht einen Vorgang, in dem ein Etwas durch ein anderes Etwas ersetzt wird, sondern in dem ein und dasselbe Etwas sich in immer neuen Gestaltungen ausprägt.

Dieses religiöse Apriori des Menschengeistes kann aber auf die geschichtliche Entwicklung desselben Menschengeistes um so weniger verzichten, als wir uns der apriorischen Daten unseres Geistes erst im Rapport mit der sichtbaren Welt und der Geschichte bewußt werden. „Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Erst durch unsere Sinne und im Rapport mit der Sinnenwelt werden die apriorischen Daten für uns aktuell, werden wir uns ihrer bewußt, wird ihr Inhalt für uns entbunden.

Ist die Religion eine Bestimmtheit des menschlichen Geisteslebens, so muß dieses erst zu sich kommen, ehe es zu irgend einem

[1]) Als Aufgabe, keineswegs schon deren Erfüllung. Diese ist uns ebensowenig angeboren, wie die vernünftige Freiheit als wirkliche, das Leben beherrschende Kraft uns angeboren ist. Nur die Fähigkeit, uns selbst zu bestimmen, haben wir von Haus aus.

Aktuellwerden dieser Bestimmtheit kommen kann. Wie wir organisiert sind, erwacht unser Bewußtsein nicht ohne den Rapport mit den Sinneseindrücken. Erwacht. Unsere geistige Qualifikation ist da. Sie wird nur geweckt; aber eben so geweckt. Ebenso die religiöse Idee, auch wenn sie da ist, sie muß geweckt werden, und nur so kann sie geweckt werden. Denn sie tritt nur als religiöses Bewußtsein irgendwie in Aktion, in Erscheinung, ins Leben, und dieses religiöse Bewußtsein muß daher so gut wie das menschheitliche Geistesleben überhaupt, seine Stadien und Stufen der Entwicklung haben.

Jawohl. Daran kann kein Zweifel aufkommen. Das liegt in der Natur der Sache. Unsere Organisation bringt es unweigerlich mit sich. Das religiöse Bewußtsein entwickelt sich. Unser Verständnis davon, was der Sprachgebrauch Religion nennt, entwickelt sich. Und die religiöse Gesinnung entwickelt sich, normalerweise dem religiösen Bewußtsein konform.

Jeder weitere Schritt von hier aus bedarf der äußersten Vorsicht. Die Anerkennung der Entwicklung überhebt noch keineswegs aller Schwierigkeiten. Ihre Anwendung als passe-partout stößt auf eine Menge ungelöster Rätsel.

Soweit die Geschichte reicht, nehmen wir vielfach wahr, daß sich das Höhere aus dem Niederen entwickelt. Vielfach. Ab und zu sehen wir auch, daß eine Kultur erstarrt, zurückgeht, verfällt; daß auf die Flut die Ebbe, daß auf das Blühen das Welken folgt.

Im großen ganzen sind wir geneigt und vielleicht auch berechtigt anzunehmen, daß eine einmal geleistete Arbeit nicht verloren geht zugunsten der Menschheit. Aber im einzelnen kommt es doch vor, daß die eine oder andere lange vergessen bleibt und von neuem getan werden muß im Interesse des Fortschritts.

Daß auf diesen im ganzen die Entwicklung hinausläuft, ist eine zwar nicht schlechthin allgemeine, aber doch sehr weit verbreitete Überzeugung. Der Pessimismus sieht die Welt anders an, und er hat auch seine Kreise. Ja er hat auch seine Gründe. Er kann sich auf mancherlei berufen. Als zeitweilige Stimmung ist er durchaus begreiflich. Auch dem entschlossensten Optimisten bleibt er nicht immer fern. Optimistische und — pessimistische Gedanken durchziehen auf und ab wogend in beständigem Wechsel unser Leben.

So bekennt es der Sänger des Verlorenen Paradieses von sich. Es ist das Doppelgesicht seines Innenlebens, und sein Doppelgedicht weiß beide zu würdigen. Er hat darin recht. Sowohl wenn er abwehrt:

„Hinweg mit dir, unleidliche Schwermut,
Cerberus und schwärzeste Mitternacht haben dich geboren,
In höllischen Grüften wohnst du verloren,
Unter Gestalten, Lauten, Gesichtern unheiliger Glut.
Dagegen du, freundliche, freie Göttin, komm,
Im Himmel als Euphrosyne bekannt,
Von Menschen herzerquickender Frohsinn genannt,
Wenn ich grolle und traure, dann komm!"

Als auch wenn der Gedankenvolle wirbt:

„Komm, tiefsinnige Nonne, andächtig und rein,
Mäßig, standhaft und ernst.
Dunkelster Stoff hüllt dich ein,
Fließt majestätisch dir nach!" [1])

Es ist der Gegensatz, der als Doppelakkord in jeder Menschenseele wohnt, dieses Zumal und doch Widereinander des sinnenden Ernstes und des weltoffenen Frohmuts. Sie schlummern beide in unserer Brust, bis sie die wechselnden Eindrücke, freudvoll oder leidvoll, auslösen, und bald der eine bald der andere unsere Stimmung beherrscht. Aber wir bedürfen beider, des sinnenden Ernstes in schwermütiger Tönung und des herzerfrischenden und zu neuem Hoffen erweckenden Frohsinns. Unter den Klängen des Trauermarsches tragen die Krieger ihren Kameraden zur Gruft, unter fröhlichen Weisen kehren sie zurück zu den Aufgaben des Lebens.

Die Trauer erschlafft. Sie macht die Hände lässig und die Herzen müde zum Handeln.

Die Schwermut ist kein guter Kamerad. Sie hemmt unsere Schritte. Wir müssen sie abschütteln, [2]) um unsere Schuldigkeit

---

[1]) „L'Allegro and il Penseroso." „The poetical Works of John Milton." Vol. V. 1801. p. 63—142. — In der Masson-Ausgabe 1896. Vol. I p. 150—159. „These were written as companion-pieces and are to be read together" p. 17.

[2]) In gewissem Sinne tat das auf je ihrem Gebiete im 16. Jahrhundert sowohl die Renaissance, indem sie den selbständigen Wert der außerkirchlichen Kulturgüter, der wissenschaftlichen Wahrheit, der künstlerischen Schönheit, der

im Leben weiter zu tun. Und wir könnten es nicht, wenn nicht doch wieder der Glaube zum Siege gelangte, daß schließlich und aufs Ganze gesehen alles zum Guten ausläuft; daß über alles Auf und Ab der Weg letztlich ein fortschreitender ist und bergauf führt. Der Glaube. Wir bringen ihn mit an die Betrachtung heran. Er ist weder ihr Ergebnis noch kann er jemals ein einwandfreies Ergebnis werden, solange die Erfahrung noch unabgeschlossen ist, d. h. solange es noch Menschen gibt. Es ist unser Glaube. Aber wir können ihn zum Leben und Streben durchaus nicht entbehren. Dieser Idealismus ist unsere Lebensbedingung im geistig-gemütlichen Sinn. Erst er ermöglicht uns das Weiter-Schaffen und -Schalten im großen Stil über die kleinen Interessen des Tages hinaus für die Zukunft, für die Geschichte, für die Menschheit. Auf keiner Station der geschichtlichen Entwicklung kann sich in unverwirrten Sinnen der Wahn einstellen, bereits am Ziele zu sein. Das Ziel bleibt immer vor uns. Es lockt uns, es reizt uns, es treibt uns zum Weiter, es erst noch zu erreichen. Das ist eine psychologische Tatsache: der gesunde Mensch hört nicht auf, sich Zwecke zu setzen und Ziele zu verfolgen, die Chancen seines privaten wie seines öffentlichen Lebens, seiner Person wie der Menschheit zu verbessern.

Auf dem Gebiete der Religionsgeschichte ist das alles ganz anders.

Jeder Gläubige hält seine Religion für die allein richtige, für das ein für allemal schlechthin erreichte Ziel, worüber hinaus es kein Höher gibt. Wenn an ihm, dem Gläubigen, noch viel zu wünschen übrig bleibt und er sich darüber nicht täuscht: so weiß er, ihn allein trifft die Schuld, nimmermehr seine Religion.

Der christliche Glaube steht und fällt einfach mit der unerschütterten Überzeugung, daß es ein Höher über ihn in religiöser Hinsicht nicht gibt; daß das Christentum die absolute Religion ist. Darüber hinaus ist keine für ihn denkbar. Und über eine Anbetung in Geist und Wahrheit hinaus kann allerdings keine liegen.

---

nationalen Freiheit in Anspruch nahm, als auch die Reformation, indem sie in den Weltgütern Gottes Gaben erkannte, deren Dienste wir nicht nur gebrauchen dürfen, sondern sollen, und dem Menschen wieder den Mut weckte, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und sich in seiner gottgegebenen Natur zu fühlen. Vgl. Otto Pfleiderer, Religionsphilosophie. 3. Aufl. 554.

Unsere Aufgabe kann auf dieser Höhe nicht eine Fortentwicklung der Religion, sondern nur eine solche unserer Hingabe an sie sein.

Dazu kommt, daß sich die christliche Religion keineswegs für das Produkt einer Entwicklung vom Niederen zum Höheren ausgibt, sondern vielmehr als restitutio in integrum einführt.

Dadurch bleibt zwar ein breiter Raum zwischen der Integrität von vordem und der Restitution, als die Zeit erfüllet war, für eine Entwicklung zur Verfügung. Aber von dieser Voraussetzung aus ist es dann eben nicht eine direkte Entwicklung vom Niederen zum Höheren, sondern vielmehr von einer gewissen ursprünglichen Höhe herab in mannigfachen Abstiegen und erst von diesem vielgestaltigen Niedergang aus in einer Bewegung, wie wenig geradlinig auch sie sein mochte, wieder nach oben. Der Begriff der Entwicklung behält aber doch sein Recht, insofern es auch bei dem angenommenen Herab und wieder Herauf sich immer um einen und denselben Zug des Menschengeistes handelt.

Tatsache ist, daß bei der Unerreichbarkeit der Anfänge der Religion, wie der Urzeit der Menschheit auf dem Wege der geschichtlichen Ermittlung, wie sehr auch die ältesten Erinnerungen der Völker befragt, die Sprachen verglichen und die kulturlosen Stämme von heute beobachtet werden, für eine religiöse Urgeschichte die Daten fehlen und, wie die Akten zur Zeit liegen, keine Aussicht dazu ist, daß das in absehbarer Zukunft anders wird.

Die besonnenen Forscher lassen darüber keinen Zweifel. Gleich an der Schwelle der Aufgabe erkennt Otto Pfleiderer[1]) „die Notwendigkeit der Verbindung von geschichtlicher und philosophischer Untersuchung" an. „Es kommt eben immer darauf an, wie man die verschiedenartigen aus Sagengeschichte, Sprachvergleichung und Ethnologie zu entnehmenden fragmentarischen Spuren und Winke deute und kombiniere."[2]) Ein „Blick auf den Stand der gegenwärtigen weit auseinandergehenden Ansichten" lehrt, „daß auf diesem Wege allein noch kein sicheres Ergebnis zu gewinnen ist."[2])

C. P. Tiele[3]) schreibt: „Eine Anordnung der Religions-

---

[1]) „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage." Dritte, neubearbeitete Auflage. 1896. S. 3. [2]) S. 4.

[3]) „Grundzüge der Religionswissenschaft." Autorisierte deutsche Bearbeitung von G. Gehrich 1904. S. 8.

typen nach dem Grade ihrer Entwicklung ist schwierig, weil dabei soviel Spielraum für subjektive Willkür bleibt und namentlich weil die Grenzen oft so wenig scharf sind."

Wie sehr verbreitet eine Einteilung in zwei Hauptkategorien, naturalistische und supranaturalistische,[1]) natürlich gewordene und von einem Stifter ausgegangene[2]), sein mag: die Dreiteilung hat auch ihre Vertreter, objektive, subjektive und objektiv-subjektive[3]), Natur-, Moralitäts- und Erlösungsreligionen.[4]) Tiele wählt keine von ihnen. Ihm scheint noch immer die beste Einteilung die in Naturreligionen und ethische Religionen zu sein. Doch will er dabei die Möglichkeit einer dritten Kategorie nicht leugnen, in welcher das Natürliche und das Ethische zur Versöhnung kommt, obschon sie bisher durch keine besondere Religionsform repräsentiert werde.[5]) Dabei nennt er Naturreligion nicht natürliche im Gegensatz zu geoffenbarten, auch nicht solche Religionen, deren Götter personifizierte Naturmächte sind, sondern solche, welche als Stammes- oder Volksreligionen entstanden, also sozusagen durch natürliches Wachstum wurden und diese ihre Herkunft auch dann nicht verleugnen, wenn Reformatoren später von Einfluß auf ihre Gestaltung werden.

C. Schaarschmidt „Die Religion"[6]) unterscheidet Naturalismus und Spiritualismus; in dem Naturalismus: Totemismus, Fetischismus, Polydämonismus, in dem Spiritualismus: anthropomorphen Polytheismus, national und beschränkten Monotheismus, universalistischen ethischen Monotheismus.

Aber er verschweigt nicht, noch bevor er an den Aufbau geht, daß „noch viele Lücken bemerkbar und viele Unsicherheiten zu verzeichnen" sind. „Über dem Problem des ursprünglichen Zustandes des Menschengeschlechts schwebt ein noch größeres Dunkel als über dem von dessen ursprünglichen Wohnsitzen, Wandelungen und Zusammenhängen." „Von dem sogenannten Urmenschen, dem in der englischen Literatur so viel besprochenen primitive man mit seiner primitive culture wissen wir überhaupt gar nichts."[7])

---

[1]) Eduard von Hartmann. [2]) Whitney.

[3]) Edw. Caird „The evolution of religion."

[4]) Siebeck. [5]) A. a. O. S. 9.

[6]) „Einführung in ihre Entwicklungsgeschichte" 1907. 57—94. [7]) 38.

* *
*

Danach ist darüber kein Streit und kann keiner sein, daß wir über den Urstand des Menschen eine auf dem Wege wissenschaftlicher Ermittlung erreichte verbindliche Kunde **nicht** haben. „Auf dem Gebiete der Völkerkunde sind der Probleme noch so viele, daß man nur gleichsam tastend vorgehen kann.“ [1]) Wir können daher auch nicht wissenschaftlich ausmachen, welches die Urform war, in welcher sich die Religion ursprünglich vorfand, und demzufolge ebensowenig, ob diese sich zu etwa folgenden Formen wie das Niedere zu dem Höheren verhielt oder umgekehrt.

Dagegen dürfen wir von der Tatsache aus, daß „die Ethnographie keine religionslosen Völker kennt,“ [2]) daß in Wirklichkeit der religionslose Naturmensch ebenso in das Reich der Fabel gehört, wie der sprachlose Urmensch,[3]) mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß der Mensch ein religiöses Wesen immer gewesen ist. Die Voraussetzung dieses Schlusses ist freilich die Annahme der Arteinheit aller Menschen. Aber auch sie darf nach den vorhandenen Merkzeichen als ganz überwiegend wahrscheinlich gelten.

Treten wir nun von hier aus an die Frage heran: Welche Vermutungen lassen sich über das Anfangsstadium der Religion als einer allgmein menschlichen Erscheinung nach Lage der Umstände auf dem Wege des Rückschlusses von dem Mancherlei der in der Geschichte zu unserer Kenntnis gekommenen Religionstypen aus aufstellen: so wird es sich darum handeln, zu ermitteln, von welcher Grundform aus sich diese Typen am leichtesten entstanden denken lassen.

Vom „konkreten Naturalismus“, als einer solchen Stufe, der eine noch niedrigere nicht vorangegangen sein konnte, wie

---

[1]) 38. [2]) Friedrich Ratzel, Völkerkunde 1885 I, 31.

[3]) Wilh. Schneider, Die Religion der afrikanischen Naturvölker 1891. 4. Th. Waitz, O. Peschel, G. Gerland, Viktor von Strauß-Torney, B. Edw. Tylor, C. P. Tiele sind derselben Meinung. Vgl. auch Prof. Nathan Söderblom-Upsala „Die Religion der Erde.“ 1905: „Man hat zuweilen geglaubt, niedrigstehende Menschen gefunden zu haben, die sich noch nicht zu religiösen Gefühlen, Vorstellungen und Handlungen erhoben hätten. An und für sich wäre das Vorhandensein solcher Menschen ja nicht undenkbar. Hält man sich aber an die Wirklichkeit, so ist man gezwungen zu sagen: Es hat sich bisher noch nie die Behauptung bewahrheitet, daß irgend ein Volksstamm gänzlich ohne Religion lebe“ S. 1.

C. Schaarschmidt [1]) meint? War es „sicherlich die erste Kindheit der Religion, daß der Mensch in einem sinnlich wahrnehmbaren, konkreten Naturdinge den Gegenstand seiner Verehrung zu erkennen glaubt?“ Und zwar so, daß er zunächst „die auf irgend eine Weise imponierenden Gegenstände, wie z. B. kraftvolle Tiere, Gesteine, gewaltige Bäume usw. als Vertreter des Göttlichen ansah und von diesem Ursprünglichen, dem Totemismus, aus „erst zum Fetisch im speziellen Sinne des Wortes überging“? „Denn, wenn man die Seelen als von den Leibern trennbar betrachtete, konnte auch das überall verbreitete göttliche Prinzip gleichsam eingeladen werden, in einem Gegenstande, den man ihm als Wohnstätte bereitete, Platz zu nehmen.“ [2])

Kann das das Kindheitsalter der Religion gewesen sein?

Die eine Voraussetzung, daß sich „im Gemüte“ des Menschen vom Anfang „ein religiöser Drang geltend machte,“ „daß trotz aller Äußerlichkeit seines Bewußtseins doch im Untergrund desselben sich die religiöse Vernunft regte,“ [3]) teile ich auch.[4])

Die eigene Stellung ist dabei entscheidend und wird es immer sein. Sind selbst die in naturwissenschaftlichen Fragen, in denen es sich doch nur um die gesetzmäßigen Beziehungen des Wirklichen handelt, so viel gebrauchten und verwerteten Begriffe Energie, Kraft, Fähigkeit u. a. nur aus dem eigenen Erleben zu verstehen: so ist in der religiösen Diskussion ohne dieses kein Schritt vorwärts zu tun, wie in den Fragen der Weltanschauung überhaupt.[5]) Und eben damit sehe ich mich auf psychologischem Boden.

Nachdem der Weg der geschichtlichen Ermittlung sich als ungangbar erwiesen hat, bietet sich der der psychologischen Er-

---

1) 71. 2) 72. 3) 70.

4) Meine „Christliche Dogmatik.“ Erster Teil: Prolegomena. 1895. S. 135 und § 16: „Die Frage nach dem Ursprung der Religion.“ S. 182 ff.

5) J. Reinke, „Naturwissenschaft und Religion.“ 1907. Herausg. von der Gesellschaft für Naturwissenschaften und Psychologie. München. Zeitschrift „Natur und Kultur“ — nennt „Das Ergebnis der Denkarbeit des eigenen Lebens“: „1. Die Gottesidee widerspricht nirgends den Naturgesetzen. 2. Die Naturerscheinungen weisen immer wieder über sich hinaus auf eine im Hintergrunde stehende Gottheit. 3. Die in den lebendigen Geschöpfen hervortretende Zweckmäßigkeit der Organisation und die auf dem Gipfel des Lebens erscheinende Intelligenz sind nur als Ausfluß einer schaffenden Gottheit begreiflich.“

wägung von selbst dar. Der religiöse Drang im Gemüte des Menschen ist eine psychologische Erscheinung, ein Datum des menschlichen Bewußtseins. Von dem uns gemeinsamen festen Punkt darf die Diskussion ausgehen.

In der Religion haben wir es mit einem allgemeinen und nur menschlichen Datum zu tun, welches eine allgemein und nur menschliche Anlage zur Religion als unerläßliche Lebensbedingung voraussetzt.[1]) So lautet mein Ergebnis.[2])

Und C. Schaarschmidt schreibt: „Wenn der Mensch den Glauben an die Wirksamkeit, also auch Wirklichkeit der geistigen Macht, welche über den Dingen dieser Welt waltet, nicht von vornherein als Ingredienz oder vielmehr als letzten Untergrund seiner Weltansicht mitbrächte, so würde er in der ihm sich aufdrängenden Frage: Woher und warum diese und jene Erscheinung? nimmermehr die Kausalitätskategorie so anwenden, wie es bei der Geister- und Götterbildung geschieht.“ [3]) Auch noch so verkehrt angewendet, „legt sie doch immerhin davon Zeugnis ab, daß außer den erfahrungsmäßigen Naturerscheinungen und Naturkräften ein nicht erfahrungsmäßiges, aber dem Denker sich unwiderstehlich aufdrängendes Element als wirksam angenommen wird, ohne welches das Erfahrungsmäßige unerklärlich und unbegreiflich sein würde.“ [4]) „Diese Nötigung, mit der Antwort auf die Frage nach dem Warum dessen, was da geschieht, über die natürliche Erfahrung hinauszugehen, ist und bleibt trotz aller wissenschaftlichen Einsicht“ von heute „in die natürlichen Ursachen der Begebenheiten bestehen. Sie ist kein willkürlicher Griff unsicher tastenden Denkens, sondern beruht auf einer der menschlichen Intelligenz innewohnenden Notwendigkeit, hinter der erscheinenden Erfahrungswelt einen geistigen, lebendigen, nach Zwecken handelnden Urgrund der Dinge anzunehmen.“ [4])

„Der Glaube daran, daß die Welt ganz allgemein von einer über ihr waltenden geistigen Macht geleitet werde, ist ein Glaube, welcher sich bei den erleuchtetsten Kulturmenschen ebensogut wie bei den rohesten Naturvölkern findet; er kann daher als der

---

[1]) Siehe Anm. 4 S. 189.

[2]) Von § 10: „Die Religion ein allgemein-menschliches Datum.“ S. 119 bis 135.

[3]) „Die Religion.“ 22. 23. [4]) 23.

menschlichen Intelligenz überhaupt zukommend bezeichnet werden und läßt sich, da er eben dem Menschen im Unterschied von der Tierwelt verliehen ist, wohl am besten als die Sache der Vernunft bezeichnen. So ist denn die Ursache der Religion nicht im Animismus, sondern in der Vernunft zu suchen, welche in dem unwiderstehlichen Drange, einerseits nach Ursachen zu forschen, andererseits sich über die gegebenen Verhältnisse hinaus Hülfe in des Lebens Nöten zu schaffen, die Sphäre der Erfahrung überschreitet, um sich nach einem lebendigen, intelligenten, willenskräftigen Grund der Dinge umzusehen." [1]) „Die Vernunft ist der für den menschlichen Geist nächste Ursprung der Religion, der letzte eigentliche Entstehungsgrund derselben ist das Göttliche selbst." [2])

An dieser Lebensbedingung der Religion zweifeln auch andersgerichtete Forscher nicht. Eduard von Hartmann kommt zu dem Resultate: „Die religiöse Funktion ist die Betätigung der einheitlichen religiösen Anlage des Menschen in einem einheitlichen Akt von Vorstellungen, Gefühl, Willen, in welchem die eine oder die andere dieser drei Seiten überwiegen kann." [3])

Die Anknüpfungspunkte für die Entstehung der Religion liegen im Menschen. Ohne diese könnte es nicht zu ihr kommen.[4])

Wilhelm Wundt nennt alle diejenigen Vorstellungen und Gefühle „religiös, die auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemüts vollkommen entsprechendes Dasein sich beziehen," und erklärt: „Daß der Mensch je ohne ein solches Bild eines vollkommenen Daseins existiert habe, oder daß er dereinst auf einer fortgeschrittenen Kulturstufe desselben entbehren werde, ist eine Annahme, deren Wahrscheinlichkeit mit der Wahrscheinlichkeit einer fundamentalen Änderung der menschlichen Natur steht und fällt. Solange eine solche nicht nachgewiesen ist, bleibt die Behauptung der Existenz „religionsloser" Völker ungefähr gleichbedeutend mit der in der älteren Ethnologie zuweilen umgegangenen Sage von dem Vorkommen sprachloser Stämme." [5])

---

[1]) Schaarschmidt 23. [2]) S. 25.

[3]) „Religion des Geistes." 1883. S. 67.

[4]) „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung." 1882.

[5]) „Ethik". 1886. 41.

Freilich fehlt es auch heute nicht an Stimmen, welche anderer Meinung sind. Das war vor 2000 Jahren schon so. Während Cicero mit den Weltweisen des Altertums überzeugt ist, daß kein Volk so wild und keiner von allen Menschen so ungeheuerlich sei, daß nicht die Gottesidee in ihm wohne; daß sie uns eingepflanzt, ja angeboren sei [1]): fragt die neue Akademie, woher man denn wisse, daß alle Völker an Götter glauben.

Auch die Ethnographie von heute erhebt nicht den Anspruch, alle Volksstämme oder gar alle einzelnen Menschenkinder zu kennen und auf die Frage verhört oder doch belauscht zu haben: wir schließen aus der Tatsache, daß so oft die Kunde von der Entdeckung eines religionslosen Volkes laut wurde, die gründlichere Untersuchung des Falls sie widerlegte, und haben Recht und Grund, den Schluß aufrecht zu erhalten, bis der Nachweis vom Gegenteil gelingt.

Die Berufung auf einzelne Menschen dawider versagt. Freilich vermag sich der Einzelne dem „religiösen Drang" zu verschließen und bemüht bleiben, sich ihm je länger je mehr zu entwöhnen: aber über Opposition ihm gegenüber kommt er selbst auf diesem Wege nicht hinaus. Es gelingt ihm nicht, sich seiner völlig zu entledigen und sozusagen mit dieser „großen" Frage ein für allemal fertig zu werden.

Auch der als Gegeninstanz neuerdings ab und zu genannte Taubstummgeborne ist nicht beweiskräftig. Tatsache ist, daß er unter erziehlichem Einfluß zu religiösem Denken und Handeln gelangt. Er würde nicht dazu, auch unter der geschicktesten Leitung, zu bringen sein, wenn er die Anlage dazu nicht in sich trüge. Die Natur der Religion schließt eine Abrichtung zu ihr aus.

Die Behauptung, daß er „ohne Unterricht" [2]) zu religiösen Vorstellungen und Akten nicht kommen werde, ließe sich nur auf dem Wege des Experimentes prüfen. Das Experiment aber ist ein in diesem Falle unanwendbares Auskunftsmittel. Es wider-

---

[1]) „Quaestiones Tusculanae" I, 13: „Cur deos esse credamus? Quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cujus mentem non imbuerit deorum opinio?" — „De natura deorum" I, 16. 17: „. . . intellegi necesse est, esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus."

[2]) Otto Gruppe, „Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen" I, 187.

spricht der Würde der Persönlichkeit, sie zum Gegenstande eines lebenslang ununterbrochenen Experimentes zu machen. Auch müßte dieses, um allen Einfluß der Umgebung auszuschließen, nicht nur den Unterricht versagen, sondern zugleich das Untersuchungsobjekt gegen allen Verkehr mit Menschen sicher stellen. Ein Manöver, das sich von selbst verbietet, da es nicht nur unwürdig, sondern auch unausführbar sein würde.

Aber der taube Dr. Kitto erwähnt in seinem Buch[1]) das Bekenntnis einer taubstummgeborenen und erst später unterrichteten Amerikanerin: „Der Gedanke, daß die Welt einen Schöpfer gehabt" habe, sei „ihr niemals gekommen, ebensowenig wie einer ihrer ganz verständigen Mitschülerinnen von gleichem Alter." Und Rev. Samuel Smith erklärt nach 20 Jahren eines beinahe täglichen Verkehrs mit Taubstummen: „Man hat in keinem einzigen Fall gefunden, daß ein ununterrichteter Taubstummer irgend welche Vorstellung von dem Dasein eines höchsten Wesens, des Schöpfers und Lenkers der Welt, gehabt hätte."

Herbert Spencer schließt daraus, „daß die religiösen Ideen zivilisierter Menschen nicht angeboren sind." [2]) Er sieht es als „unwiderleglich bewiesen" an, daß der Geist eines Menschen, der von der ersten Kindheit an infolge körperlicher Mängel dem geistigen Verkehr mit Erwachsenen unzugänglich war, „religiöser Ideen" gänzlich entbehrt.[3])

Ich vermag ihm darin nicht beizupflichten. Ich halte den Beweis für ganz unerbringlich und den gesetzten Fall für unmöglich, daß ein Mensch von der ersten Kindheit an dem geistigen Verkehr mit Erwachsenen infolge körperlicher Mängel unzugänglich sein soll. Hat er keine Mutter, keinen Vater, die ihn von frühe an umgeben, so werden es immer andere Erwachsene sein, deren Obhut und Pflege er empfohlen ist. Könnte er aber aus Mangel an den erforderlichen Sinnen geistige Eindrücke von ihnen nicht empfangen, dann bliebe es ihm ebenso versagt, sich ihnen geistig zu erschließen und ihnen einen Einblick in sein etwaiges Geistesleben zu gestatten. Und eine verläßliche Kunde darüber wäre

[1]) „Die verlorenen Sinne" 200.

[2]) „A system of synthetic philosophy." Vol. 1. 1892. p. 2 („Principles of Psychology" IV). [3]) p. 1.

nicht zu erreichen. Also auch ein Urteil darüber nicht, ob er „religiöser Ideen gänzlich entbehre."

In diesem Falle würde aber auch der korrekte Rapport mit der Welt sehr behindert sein, ohne den die in uns schlummernden Potenzen uns nicht zum Bewußtsein kommen und aktuell werden, und damit die völlige Anomalie des Falles einen Rückschluß von ihm aus auf normale Verhältnisse nicht zulassen.

Aber das Bekenntnis der Amerikanerin und ihrer Altersgenossinnen? Und das Urteil von Rev. Samuel Smith auf Grund eines 20jährigen Verkehrs mit Taubstummen?

Worum es sich handelt, sind nicht fertige „religiöse Ideen im Menschen," sondern die innere Nötigung des Menschengeistes zu religiösem Empfinden und Handeln. Auch wenn man darunter den Zug zu Gott versteht, so handelt es sich darin zunächst um unser Verhältnis zu ihm und das seinige zu uns. Es ist eine persönliche Sache. Der Gedanke, „daß die Welt einen Schöpfer gehabt haben müsse", ist erst ein Folgesatz, ein abgeleiteter Gedanke, der in einem wenig entwickelten oder nur ununterrichteten Gemüt noch nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein braucht, wenngleich das Ahnen eines heiligen Willens und das Sehnen nach einer Gemeinschaft mit ihm die Seele durchzieht. Mag auch eine „Vorstellung von dem Dasein eines höchsten Wesens, des Schöpfers und Lenkers der Welt" noch nicht Gegenstand der Reflexion geworden sein, die Abwesenheit auch des „religiösen Dranges" ist damit noch nicht erwiesen. Aber selbst die Verbindlichkeit eines solchen Selbstbekenntnisses, sowie die Zuverlässigkeit eigener Erhebungen kann nicht zu hoch eingeschätzt werden. Auf jenes wie diese können sich Einflüsse geltend machen, die denen, die sie vertreten, nicht voll zum Bewußtsein kommen. Heute durchaus auch die persönliche Stellung zur Frage.

Dazu kommt, daß das Sichbewußtwerden des religiösen Zuges und vollends religiöser Ideen im Zusammenhange mit einer allgemeinen Hemmung der geistigen Entwicklung aufgehalten und im Einzelfalle durch die ganze Gemütsstimmung und Willensrichtung gehindert werden kann. Das provozierte Zeugnis eines einzelnen Taubstummen vermag die Frage nicht zu entscheiden. Aber selbst das Urteil eines übrigens völlig einwandfreien Beobachters, auch wenn er beinahe täglich 20 Jahr mit Taubstummen

zu tun hatte, kann in dieser die Innenwelt seiner Pflegebefohlenen betreffenden Frage den Ausschlag nicht geben.

Auf die Schwierigkeit der Selbstbeobachtung weist Spencer in einem anderen Zusammenhange selbst hin. Und das Urteil des fremden Rekognoszenten ist in dieser Sphäre eines in seinen Kundgebungen beengten Taubstummen erst recht unsicher.

Endlich nimmt Spencer selbst ein Bewußtsein an, „das von Anfang an einen allerdings durch mancherlei Irrtümer verdunkelten Keim von Wahrheit enthielt," als dessen „abschließendes Entwicklungsprodukt" er „die höchste und letzte Form des religiösen Bewußtseins" denkt.[1])

Wie kam denn der Mensch von Anfang zu diesem „Wahrheitskeim"? Und was ist denn der Keim von Wahrheit anders als eine Anlage, eine innere Nötigung zur Wahrheit? Faktisch vertritt damit Spencer selbst, was er den Worten nach vorher[2]) zu bestreiten scheint.

Ja wieder in einem anderen Zusammenhang[3]) beruft er sich Sir William Hamilton und Mr. Mansel gegenüber auf eine von ihnen übergangene und geradezu ausgeschlossene „höchst wichtige Tatsache,"[4]) nämlich daß neben dem bestimmten Bewußtsein, dessen Gesetze durch die Logik formuliert werden, noch ein unbestimmtes Bewußtsein existiert,[5]) welches sich nicht in Formeln bringen läßt, „dessen Gedanken aber trotzdem real sind, in dem Sinne, daß sie normale Affektionen des Intellekts darstellen."[6]) Und eben dies ist das Bewußtsein von der Realität, die „noch jenseits des Relativen liegt."[7]) „Es gibt ein Absolutes."[8]) Das Absolute ist zwar für Spencer das Unerkennbare.[9]) Aber seine Existenz steht ihm fest. „Indem wir unsere Fähigkeit, zu erkennen, was das Absolute ist, in Abrede stellen, setzen wir voraus, daß es ist. Und daß wir das voraussetzen, beweist eben, daß das Absolute nicht als ein Nichts, sondern als ein Etwas,"[10]) als Existenz „dem Geiste gegenwärtig ist."

---

[1]) § 659 Schluß. [2]) In § 583.
[3]) „First principles." Third edition. London 1870. § 25. p. 87/88.
[4]) „. . . an all-important fact."
[5]) „. . . an indefinite consciousness which cannot be formulated."
[6]) p. 88. [7]) p. 87. [8]) „There is an Absolute" p. 88.
[9]) „The unknowable." — „We cannot know the Absolute" p. 88.
[10]) „. . . as a something . . ." p. 88.

Spencer leitet also selbst den Glauben an das Absolute und seine Realität aus unserem **Bewußtsein** ab.[1]) Er begründet ihn durchaus und lediglich **psychologisch**. Vom rein logischen Standpunkt aus[2]) bleibt er unerreicht. Das Absolute ist „nicht etwa ein Objekt des Denkens.“ [3]) Aber sobald wir es mehr allgemein und **psychologisch** ins Auge fassen, finden wir, daß diese Sätze unvollendete Äußerungen der Wahrheit sind.[4])

Entwicklung der Religion.

In der Religion sieht C. Schaarschmidt zweierlei als grundlegend an. Die Vorstellung und Anerkennung einer höheren übernatürlichen Macht und das Streben, sich der Gunst der höheren Macht, der Gottheit oder des Göttlichen, wenn's mehrere sind, zu versichern.

Der Glaube ist die theoretische Seite, der Kultus des Göttlichen, der Dienst desselben, die praktische.[5])

Kann dieser Glaube als **konkreter Naturalismus** entstanden sein? Liegt diese Annahme **psychologisch** nahe?

Die Frage ist also nicht, ob der Mensch etwa auf dem Wege des diskursiven Denkens dazu gekommen sei, im Totemismus[6]) die sinnlich wahrnehmbaren, konkreten Naturdinge von irgendwie imponierendem Eindruck als Vertreter des Göttlichen anzusehen und im Fetischismus dann überall in der Natur die mannigfachsten Gegenstände dafür auszugeben. Die Frage ist, ob der Mensch vom Anfang infolge des ihm einwohnenden religiösen Dranges

---

[1]) „. . . indefinited **consciousness** . . .“

[2]) „So long as we confine to be purely logical aspect of the question . . .“ [3]) Wie Mansel meint.

[4]) „But when we contemplate its more general or psychological aspect, we find that these propositions are imperfect statements of the truth“ p. 87. [5]) Schaarschmidt, S. 8.

[6]) Totem das Handzeichen der Häuptlinge der kanadischen Indianer statt der Namensunterschrift, ein Bild meist eines Tieres, von dem sie den Namen tragen. Die Erscheinung ist nachträglich auch bei vielen anderen Völkerschaften außer Amerika gefunden worden. Daher Totemismus Verehrung von Tieren, die der Mensch sich zu seinen Schutzgeistern erwählt und durch Schonung der ganzen Spezies sich günstig zu stimmen sucht, aber auch anderer Naturwesen, Himmelskörper, Flüsse u. a.

sich psychologisch dazu veranlaßt sehen kann, Naturgegenstände, besondere, über die er keine Macht besitzt,[1]) oder beliebige, von denen er Nutzen gehabt hat oder erwartet, zu verehren.

De Brosses, der erste Berichterstatter über den Fetischdienst,[2]) Präsident zu Dijon, nennt ihn selbst eine „ausschweifende Ungereimtheit“ [3]) und sieht ihn gleichwohl auch „als den Grund und die erste Quelle des Gottesdienstes“ [4]) an. Was später die Götter waren, sollen anfangs die Fetische, gleichviel ob ein Baum, ein Berg, das Meer, ein Stück Holz, ein Löwenschwanz, ein Kieselstein, eine Muschel, Salz, eine Pflanze, ein Tier oder sonst etwas dergleichen, an und für sich selbst [4]) gewesen sein. Nicht Metempsychose, Naturdienst, Allegorie, etwa Symbolik, Mythologie oder welche geistige Deutung immer diesen Gottesdienst weniger lächerlich erscheinen lassen möchte, sondern diese materiellen Gegenstände recht eigentlich selbst.[4])

De Brosses nimmt zwar den Fetischismus ausdrücklich „nicht als den Uranfang, sondern nur als den Wieder-Anfang der Religion bei allen Nationen außer dem auserwählten Geschlecht von dem Augenblicke an, wo das Andenken an die göttliche Uroffenbarung unter ihnen völlig vertilgt war“ [6]): „lächerlich“ [7]) blieb die Sache auch so, und eine „Ungereimtheit“ [3]) ist keine Erklärung.

Auguste Comte mildert den Affront, wenn er den auch von ihm als Anfangsstadium verteidigten „état complet . . . de pure fétichisme“ damit motiviert, daß wir die primitive Neigung

---

[1]) So John Lubbock „Prehistoric Times as illustrated by Ancient Remains and the Manners and Customs of Modern Savages“ 1865. Deutsch von Passow mit Vorwort von Virchow 1874, der eine sorgfältige Sichtung des Stoffes für geboten ansieht und seine abweichende Meinung nicht verschweigt.

[2]) „Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la religion de Nigritie“ 1760 ohne Namen des Verfassers, des Verlegers und des Verlagsortes. [3]) p. 6.

[4]) p. 196. — Thomas Achelis in P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I, 32 dagegen schreibt: „Das ist nämlich wohl zu beachten, daß der Totemismus gerade so wie der ihm verwandte Fetischismus, nicht dem zufälligen, einzelnen Gegenstande seine Verehrung zuwendet, sondern dem darin verkörperten Geist.“

[6]) Sein Übersetzer Hermann Andreas Pistorius in Poseritz in Rügen dagegen sah darin den uranfänglichen Ausgang der Religion. [7]) p. 31.

hätten, alle äußeren Gegenstände, gleichviel welche, Naturwesen oder Kunstprodukte, als von einem wesentlich dem unseren analogen Leben beseelt anzusehen, nur mit dem Unterschied der gegenseitigen Intensität.[1])

Aber die angenommene Neigung des Menschen, alle Gegenstände seiner Umgebung beseelt zu denken, ist nichts weniger als ausgemacht. Wie primitiv man den so Geneigten immer voraussetzen mag, diese Täuschung könnte doch unmöglich lange vorhalten. Der nähere Augenschein, die tägliche Erfahrung müßte sie aufheben. Sollte er aber die übrige Verschiedenheit zwar anerkennen und die Analogie mit dem eigenen Wesen nur auf das innerlich Belebtsein beschränken: so würde dazu eine Abstraktionsfähigkeit gehören, die ihm auf der primitiven oder einer sehr frühen Stufe nicht zuzumuten und nicht zuzutrauen ist.

C. Schaarschmidt sieht den Schritt vom Totemismus, „dem Ursprünglichen"[2]), aus „zum Fetisch im speziellen Sinn des Wortes" dadurch ermöglicht, daß, „wenn man die Seelen als von den Leibern trennbar betrachtete, auch das überall verbreitete göttliche Prinzip gleichsam eingeladen werden konnte, in einem Gegenstand, den man ihm als Wohnstätte bereitete, Platz zu nehmen."[3])

Das würde also ein doppelter Rückschluß sein, einer von der menschlichen Seele auf das göttliche Prinzip, und einer von der Trennbarkeit dieser Seele von je ihrem Leibe auf die Fähigkeit des göttlichen Prinzips, in irgend einem Gegenstande Platz zu nehmen. Dieser doppelte Rückschluß müßte dem Menschen auf dieser frühen Stufe zugetraut und zugemutet werden, damit er von dem Totemismus zum Fetischdienst überzugehen in den Stand komme.

Aber C. Schaarschmidt erklärt selbst „eine Priorität des Seelenglaubens vor dem Geister- und Götterglauben" als „nicht nachweisbar."[4]) Er weist nicht minder darauf hin, daß die Geister und Götter „doch in ganz anderem Sinne ihre Funktionen ausübend" gedacht wurden „als die gewöhnlichen Seelen, nämlich als bleibende, unvergängliche Mächte."[5]) So erschwert er selbst die Möglichkeit, dem Menschen auf der Stufe des Totemismus

---

[1]) „Cours de philosophie positive" V. 1841. 30.
[2]) S. 71. [3]) S. 72.
[4]) S. 21. [5]) S. 22.

den doppelten Rückschluß zu insinuieren und den Übergang so psychologisch vermittelt zu denken.

Und doch gerade dieser Glaube, „daß die höhere Macht einen für sie frei wählbaren Sitz in einem natürlichen Dinge einnehmen könne, ja einzunehmen pflege, während sie doch an sich über die Verkörperung erhaben sei, wie ja auch die Seelen der Verstorbenen ohne Körper weiterleben, wenn sie auch wieder eines Körpers zu ihrer Manifestation, einer Neugeburt, bedürfen," soll es sein, an den sich „der weitere Fortschritt des religiösen Vorstellens" anknüpfe.[1]) Wenn nämlich die Seelen der gestorbenen Menschen auf die eine oder andere Weise, von ihrem Körper getrennt, weiter leben: warum sollte nicht auch die göttliche Macht ohne Körper „frei herumschweifen und wirken können?"[1]) In der Weise der Dämonen der Griechen? So schließe sich an den konkreten Naturalismus, wo das Göttliche an die Naturdinge irgendwie gebunden war, der Dämonismus an, wo seine Trennung vollzogen sei.

Die Voraussetzung dieses „Fortschrittes" wäre also, daß der Mensch, dem er gelingen sollte, an die Fortdauer seiner Seele ohne Körper glaubt, um analog auch das Göttliche als frei umherschweifendes *δαιμόνιον* und dann in einem weiteren Schritt, in Erwägung der verschiedenen Seiten des göttlichen Einflusses, als eine ins Unermeßliche anwachsende Zahl von Dämonen, als Polydämonismus, zu denken.

Mir erscheint es sehr schwierig, es psychologisch vorzustellen oder nur für möglich zu halten, daß die „unwissenden Naturkinder der ältesten Zeiten und der rohesten Stufen,"[2]) wenn sie bereits an die Fortdauer ihrer Seelen nach dem Tode glaubten, es über sich vermochten, das Göttliche, „eine alle Verhältnisse der Welt beherrschende Geistesmacht, die als solche selbstverständlich mit Intelligenz und Willenskraft ausgerüstet sein muß"[3]), in eine ungemessene Zahl frei herumschweifender Geister aufzulösen.

Wenn die religiöse Spekulation der alten Völker fast durchweg sich bemüht zeigt, den Abstand zwischen dem Menschen und Gott durch Mittelwesen zu überbrücken, so ist das psychologisch verständlich. Die Rolle dienender Kräfte in der Umgebung der Kultusgötter sowohl wie unsichtbarer Hüter der Menschenkinder

---

[1]) S. 72. [2]) S. 73. [3]) 22.

auf allen ihren Wegen kommt ihnen im weiteren Verlaufe nicht minder naheliegend zu. Aber zum Ersatz der Gottheit, als diese selbst zu gelten, dazu bietet der weit verbreitete Glaube keinen Anhalt. Nicht bei den Ägyptern, wo sie Erde, Wasser, Luft in ungeheuren Scharen erfüllen. Nicht bei den Indern, wo sie als Dewetas Brahma, Wischnu und Siwa in einem Heer von 30 000 und mehr umgeben. Nicht bei den Chaldäern, wo den himmlischen Geistern verfinsterte auf und unter der Erde gegenüber stehen, sowie in ihrer Atmosphäre. Nicht bei Hesiod, der sie direkt als Zwischenwesen zwischen Menschen und Göttern in Anspruch nimmt.

Aber wiederum erscheint es C. Schaarschmidt selbst „irrational, das Göttliche auf solche Weise in eine schwer zu übersehende Fülle von Einzelwesen zu zersplittern.“ [1])

Auch sieht er das von den Dämonen vertretene geistige Moment, da ihre Persönlichkeit eine nur schwach ausgeprägte und der Naturalismus zwar verfeinert, doch nicht abgestreift ist, nur als abstrakten Naturalismus an, gleichwohl eben als einen Fortschritt gegen die Verehrung des in materiellen Dingen oder Naturwesen verkörperten Göttlichen. Indessen leugnet er auch keineswegs, daß diese angeblich höhere Stufe des Polydämonismus die frühere des Totemismus und Fetischdienstes nicht verdrängt, sondern mit und neben ihr besteht.

Auf den Polydämonismus folge der Polytheismus. Aus dem Geisterchaos würden weniger zahlreiche, aber lebensvollere Gestalten des Göttlichen, „mit höherem Range, mit erweiterter Macht und Intelligenz, mit Unsterblichkeit und Seligkeit,“ [2]) mit ausgeprägterer Persönlichkeit. Doch nicht, ohne die Spuren ihres naturalistischen Ursprungs noch an sich zu tragen. Ihre örtliche und nationale Beschränktheit sah man ihnen schon von weitem an.

Denn inzwischen war die Jägerei zum Hirtenleben übergegangen, feste Gemeinden, dann Nationen und Staaten hatten sich gebildet, und ebenso war es zum Weiterdenken auch auf dem religiösen Gebiete gekommen. [3])

Daß auch die Religion von der Kultur empfängt, wie diese von jener, daß ihre Einsicht von dem Wie der göttlichen Wirksamkeit durch die fortschreitende Kulturarbeit und Naturerkenntnis richtig gestellt und erweitert, bereichert und vertieft wird, ist keine

---

1) 73. 2) 76. 3) 77.

Frage. Aber daß aus den dienenden Geistern, aus den Mittelwesen zwischen dem Menschen und der Gottheit, Götter wurden, bietet wieder für das psychologische Nachempfinden eine unübersteigliche Schwierigkeit.

„Allein der in diesem Prozeß wirksame tiefere Geist,“ [1]) hören wir weiter, „konnte im Laufe der Kulturentwicklung weder bei der Vielheit der Götter des Polytheismus stehen bleiben noch sich mit deren nationaler Beschränktheit begnügen.“ „Durch die Anerkennung des Universalismus in der Auffassung des Göttlichen wird die Konzentration des Polytheismus zum Monotheismus vollbracht,“ [2]) wenn auch in diesem Abstufungen zu unterscheiden bleiben.

„Bei seinem ersten Auftreten finden wir ihn nämlich noch an gewisse nationale Beschränkungen gebunden und durch eine auf angeblichen göttlichen Befehl zurückgeführte Gesetzeslehre eingeschränkt.“ [2]) „National und nomistisch beschränkter Monotheismus“: „Die Religion Zarathustras, der israelitisch-jüdische Monotheismus, der Islam“ und „Universalistisch und ethisch bestimmter Monotheismus“: „Christentum“.[3])

Durch das Auftreten des Buddhismus, des Christentums und des Islam sieht C. Schaarschmidt den menschlichen Geist, „wenn auch nicht gänzlich, doch nach der Richtung des Universellen hin gefördert“ [4]), infolgedessen „das Religionswesen in den meisten Ländern der alten, wie der neuen Welt ein ganz neues Gepräge erhalten“ habe.[4])

Er zweifelt nicht, „daß die älteren naturalistischen Religionsformen dem Untergange anheimfallen werden.“ [4]) Nach seinem Urteil zeigen aber auch „zwei der sogenannten Weltreligionen, Buddhismus und Islam, die Spuren eines inneren Verfalls und lassen es keineswegs erwarten, daß sie sich auf die Dauer behaupten werden,“ da sie sich als unfähig darstellen, durch innere Regeneration zu einer gedeihlichen Entwicklung zu gelangen.[4]) Dazu sieht er allein das Christentum imstande. Ihm sei es „vorbehalten, im Bunde und in fruchtbarer Wechselwirkung mit der Wissenschaft durch rationale Weiterbildung seiner Glaubenslehre wie Kultusformen die Religion der Zukunft des ganzen Menschengeschlechts zu werden, damit ein Hirte und eine Herde sei.“ [4])

---

[1]) 77. [2]) 78. [3]) 94. [4]) 93.

In diesem Ausblick und in dem Ausgang der ganzen Entwicklung stehe ich ganz auf seiner Seite. Ein Höher hinaus über die Anbetung in Geist und Wahrheit[1]) ist nicht einmal zu denken. Und zu dieser Anbetung es wirklich und wahrhaft zu bringen, daran werden wir zeit unseres Lebens und nach uns alle folgenden Geschlechter vom ersten bis zum letzten zu lernen haben. Gleichwohl wird immer noch zu lernen übrig bleiben. Verständnis und Hingabe wachsen, bereichern und vertiefen sich miteinander und aneinander. Das Ziel bleibt immer: Nicht daß ich es ergriffen hätte, aber ich jage ihm nach, ob ich's ergreifen möchte. Nur daß alle rationale Weiterbildung der Glaubenslehre wie der Kultusformen, woran wir unausgesetzt arbeiten, aus seinem Geiste und nicht aus einem dem Christentum fremden Geiste vor sich gehe und unverrückt im Auge behalten werde.

Desgleichen der Ausgang. „Beruht der Glaube an das Göttliche wirklich nur auf dem Anspruch, den man in seinen Nöten an die göttliche Hilfe macht? Die Antwort muß lauten, daß dies keineswegs der Fall ist." [2]) Der Glaube an das Göttliche ist ein in der Vernunft begründeter, das Gottesbewußtsein ein unserem Geiste sich aufdrängendes Komplement der Welterfahrung und für unsere Lebensführung zugleich dasjenige Ideal, welches vom Gewissen uns vorgehalten, die Richtung unseres Wollens und Handelns bildet.[2])

Der Glaube an die Gottheit ist „ein Bedürfnis unseres Denkens." „Die Sache steht also so, daß wir nicht das Göttliche machen, weil wir überirdische Hilfe brauchen, sondern wir hoffen oder vertrauen auf überirdische Hilfe, weil wir an das Göttliche glauben." [2]) Unser Denken läßt es sich nicht nehmen, „die gewöhnliche Erfahrung des Lebens zu überschreiten und nach einem jenseits der irdischen Sphäre waltenden, die Dinge dieser Welt ursächlich begründenden Wesen zu suchen." [2])

Der konkrete Naturalismus als Religion.

Diese runde, unzweideutige, überzeugte, ich darf wohl sagen, begeisterte Anerkennung, daß es eine grundwesentliche Nötigung des Menschengeistes ist, von der die Religion in aller Welt aus-

[1]) Joh. 4, 24. [2]) S. 16.

geht, die einzigstichhaltige Lösung der Frage nach ihrem Ursprung, erschwert es mir, den konkreten Naturalismus als die erste Stufe der so bedingten und motivierten Religion anzunehmen.

Zwar ist er nicht so gemeint, als ob der Mensch sich jemals das Göttliche als eine bloße Naturkraft vorstelle. C. Schaarschmidt beruft sich darauf, gezeigt zu haben,[1]) daß der Mensch stets das Göttliche als ein lebendiges, mit Geist, geistigem Vermögen und der Befähigung ausgerüstetes übernatürliches Wesen denke, ihn wohltätig oder schädlich zu beeinflussen. Gerade daran schließe sich der Kultus an, „die praktische oder ausübende Seite der Religion," [1]) „durch welche sie erst in die Wirklichkeit tritt." [1]) „Denn ohne Gottesdienst ist die Religion nur ein Schemen." Durch ihn glaube sich der Mensch die Gottheit geneigt zu machen, ihren Schutz sich zu sichern und den schlimmen Folgen göttlichen Mißfallens auszubiegen.[1])

Ich meine, daß der Gottesdienst in diesem Interresse nicht aufgeht, und daß es auch in dem Gedankengange Prof. Schaarschmidts und seiner eben berichteten hohen Auffassung der Religion[2]) nicht liegt, den Kultus in diesem utilitaristischen Streben aufgehen zu lassen.

Ich meine, daß der Gottesdienst einem unmittelbaren grundwesentlichen Bedürfen der Menschenseele selbst entspricht und in ihm seine nie versiegende Quelle hat und behält, als der von Haus aus unverkürzte und mit anderen Motiven unvermischte Ausdruck des Verlangens nach Gott und der Gemeinschaft mit ihm. Aber in der Erkenntnis der inneren Zusammengehörigkeit und dauernden Untrennbarkeit der sogenannten persönlichen und der institutionellen Religion weiß ich mich wieder mit ihm eins und finde darin einen weiteren Anhalt für eine kongeniale Schätzung der Religion.

Gleichwohl daß diese so gemeinsam gewürdigte ihren Gegenstand unmittelbar oder mittelbar der Natur entnommen haben solle; daß „die für unsere Betrachtung ursprünglichste und älteste Religionsstufe" „sinnlich wahrnehmbare Dinge," „konkrete in der Natur gegebene oder ihr entnommene Gegenstände oder Wesen," „Fetische oder Totems," [3]) verehrt habe, erscheint mir eine ebenso unnötige, wie psychologisch unwahrscheinliche Annahme.

---

[1]) S. 82. [2]) S. 16. [3]) S. 95.

Ist „das Gottesbewußtsein ein unserem Geiste sich aufdrängendes Komplement der Welterfahrung und für unsere Lebensführung zugleich dasjenige Ideal, welches vom Gewissen uns vorgehalten, die Richtschnur unseres Wollens und Handelns bildet“ [1]): so ist es psychologisch unfaßbar, wie der Mensch, der dies „als Ingredienz oder vielmehr als letzten Untergrund seiner Weltansicht von vornherein“ „mitbringt“, [2]) darauf kommen und sich damit begnügen soll, ein Totem, [3]) in der Regel eine Tiergattung, zum Gegenstand seiner Verehrung zu machen. Die Häuptlinge der kanadischen Indianer geben ihre Unterschrift durch das rohe Bild des Tieres, von dem sie den Namen tragen, das sie schützen und schonen und von dem sie sich geschützt glauben. Jeder Stamm hat seine bestimmte Tiergattung, die er für seine Blutsverwandten, seine Stammesgenossen von demselben Ursprung ansieht und der er sich infolge seiner Abkunft für verpflichtet hält. Eine verläßliche Deutung und auf Grund derselben ein sachgemäßes Verständnis dieser Erscheinung ist kaum zu erwarten.

Nennt der Tschippewäer die Exemplare seiner Totem-Tiergattung Brüder, weil er sich nicht nur mit ihnen von gleichem Ursprung weiß, sondern weil er „dieses gemeinsam-tierisch-menschliche Leben“ für „das eigentlich Göttliche hält, was er in jedem besonderen Tier dieser Gattung verkörpert sieht und verehrt“? [4])

Wenn so, wenn der Tschippewäer, der überwiegend von Jagd und Fischerei lebt, Kanoes von Birkenrinde baut und Ahornzucker in großer Menge gewinnt, solche Gedanken hatte und hat: wie könnte das sich im Menschengeiste aufdrängende Gottesbewußtsein in der Beschränkung auf ein so vereinzeltes Lebens-

---

[1]) S. 16. [2]) S. 22.

[3]) James G. Frazer, „Totemism“. 1887, p. 1: „A Totem is a class of material objects which a savage regards with superstitious respect, believing that there exists between him and every member of the class an intimate and altogether special relation.“ Der Name — „the correct spelling of which is somewhat uncertain“ — wird vom den nordamerikanischen Indianerstamm „Odschibwa“ (Ojibway, auch Chippeways, Tschippewäer) hergeleitet in der Bedeutung Stamm, Blutsverwandtschaft. Der Stamm zählte 1890 im ganzen 15000 Seelen, wovon 6263 auf Minnesota, 4778 auf Wisconsin und die übrigen auf das westliche Canada entfielen. Die Sache findet sich auch in Südamerika und Australien.

[4]) Otto Pfleiderer, Religionsphilosophie . . . S. 17.

gebiet von nicht einmal notwendig imponierendem Eindruck, schleichende Schlange, Otter u. a.,[1]) sein Genüge finden? Und der Nachbarstamm weiß von dem göttlichen Leben in dieser Gattung nichts? Er darf sie verfolgen und töten? Dagegen hütet und verehrt er eine andere?

Und selbst wenn der Stammvater der ganzen Totemsippe als ein höheres, zugleich geistiges und materielles, Wesen[2]) gedacht wird: wie befremdlich ist dieser Gedanke als Ausgang der Religion! Oder nur in ihren Anfängen, auf ihrer Kindheitsstufe, in ihrem frühsten Alter!

Dazu kommt: Wer verfügt in diesem Stadium der Menschheit über den Grad von Abstraktion, der dazu erforderlich ist, an das Göttliche zu glauben im Widerspruch damit, worin es sich manifestiert?

Wenn die Menschen des altvedischen Zeitalters hinter dem zuckenden Blitz den schleudernden Indra glauben, so ist das psychologisch verständlich. „Dann glauben die Menschen an Indra, den leuchtenden, wenn er den Blitz zum Schlage schleudert."[3]) „Sonne und Mond wandeln dahin, sie kommen und gehen, daß wir hinblicken und Glauben haben mögen, o Indra."[4])

In der brahmanischen Periode zu einem der acht Welthüter herabgedrückt war Indra in der vedischen Zeit der gefeierteste Gott, Schöpfer und Erhalter der Welt, Führer der göttlichen und menschlichen Geschlechter, Richter der Gottlosen, Hort der Frommen, ein besiegter Held und so das Ideal des um neue Wohnsitze kämpfenden Volks.

Aber ein Totem? Der Fluß-Krebs-Stamm der Choctaws waren ursprünglich Krebse und lebten unterirdisch. Gelegentlich kamen sie mit dem Schlamm an die Oberfläche. Einst räucherte eine Partie Choctaws sie aus, behandelte sie freundlich, lehrte sie die Choctaw-Sprache, lehrte sie auf zwei Beinen zu gehen usw.,

---

[1]) „Thus the Turtle clan of the Iroquois are descended from a fat turtle, which burdened by the weight of its shell in walking, contrived by great exertions to throw it off, and there after gradually developed in a man." „Second Annual Report of the Bureau of Ethnology, Washington 1883, p. 77. Frazer p. 3.

[2]) Schaarschmidt, S. 103.

[3]) Ṛgveda I, 55, 5. [4]) I, 102, 2.

dann nahm sie sie in den Stamm auf. Aber der Rest von ihren Verwandten, die Flußkrebse blieben ruhig bei ihrem unterirdischen Leben.[1])

Was ist dabei als Religion, religiöser Zug, religiöse Handlung in Anspruch zu nehmen? Eine Stammessage, wie alle die anderen, die James G. Frazer bucht.[2]) Und die Folge davon ein, wenn man will, pietätvolles Verhalten des Menschen zu seinem Totem.[3])

Oder sollen wir uns darauf hinweisen lassen: „Nicht mit unbestimmter Furcht vor unbekannten Mächten, sondern mit liebender Ehrfurcht vor bekannten Göttern, die mit ihren Verehrern durch starke Bande der Blutsverwandtschaft verbunden sind, beginnt die Religion in dem einzig wahren Sinne?“[4])

Wäre die Religionsgeschichte bereits soweit gediehen, daß sich ein solcher Satz als allgemeine Regel auf Grund der Ergebnisse aufstellen ließ: so hätten wir Ursache, uns an ihn erinnern zu lassen. Aber handelt es sich vielmehr darum, bisherige Aufstellungen auf ihre Stichhaltigkeit erst nachzuprüfen, so empfiehlt es sich um so mehr, je weniger die Akten zu Axiomen ausreichen, vor ihnen ganz besonders auf der Hut zu sein. Denn wie die Religion in dem einzig wahren Sinn entsteht, ist ja gerade erst die Frage. Auch, ob der Totemismus „im Grunde nur ein sehr naiver Ausdruck des Gedankens“ ist, „daß das Band, welches die Menschen miteinander und mit der Natur verknüpft, ihr gemeinsamer Lebensgrund in Gott ist?“[5]); ob „die Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch nur ein Teil der weiteren Verwandtschaft“ ist, „die auch die niedere Schöpfung einschließt?“[4]) Selbst ob „das Totem-Tier dem Wilden eine Bürgschaft dafür“ ist, „daß nicht alles in der Welt gegen ihn ist, sondern daß es in ihr eine ihm verwandte Macht gibt, mit der er sich zu Schutz und Trutz verbinden kann?“[5]) Ein Schutz- und Trutz-Bündnis mit der Schnecke, der Krabbe, der Beutelratze, der Ente, dem Stachelschweinfisch? Nach den Legenden beschränkt sich der Totem-Glaube auf die Abstammung des Stammes von dem Totem-Tier

---

[1]) Catlin, North American Indians II, 128. Frazer p. 4.

[2]) p. 3—7.

[3]) „. . . the Relation between a Man and his Totem“ p. 3.

[4]) Otto Pfleiderer, S. 20. [5]) S. 17.

oder auch =Baum, und er betätigt sich ausschließlich in der Schonung desselben.

Wäre es gewiß, daß „die ägyptische Religion ganz und gar auf totemistischer Grundlage beruht“ [1]), sage **Grundlage**: so wäre ja freilich damit ein Datum gegeben, welches den Totem-Glauben als einen religiösen verbürgte. Aber adhuc sub judice lis est.

Oder wuchert die Tiersage, wie „überall mit gleicher Stärke,“ so „ganz besonders in dem auch für das soziale Leben so bedeutsamen Totemismus?“ Beruht dieses System, das für die Eheschließung z. B. streng beobachtet wird, „auf dem Glauben von der Wesensverwandtschaft zwischen Tier und Mensch und in zweiter Linie von der Verkörperung der Seele des Urahnen in irgend einem, nun natürlich geheiligten, Tier?“ [2])

Sind „diese Tiere, die als Stammes-Symbole und =Heiligtümer verehrt werden, vielfach als Motive für die Kunst verwertet“ [2]) worden; „führte diese Anschauung zu einer Solidarität, zu einem Gemeingefühl, das alle Genossen eines Stammes durchdrang und sie zu einem ebenso energischen Abschluß nach außen drängte, — wie auf der Hand liegt, ein vortreffliches Mittel zu einer straffen sozial-politischen Organisation:“ [2]) so würde jenes wie dieses nicht eben für eine sehr primitive Stufe sprechen. Dürfte oder müßte „die Wesensgleichheit alles Lebendigen,“ für die „die für unsere mechanische Auffassung bestehenden Scheidegrenzen zwischen Menschen und Tier fortfallen,“ als allgemeingültige „maßgebende Voraussetzung“ [2]) ausgesprochen werden; „erscheint dem primitiven Naturkinde das Tier, öfter mächtiger als der wehrlose Mensch, nicht mit Unrecht als ein würdiges Gefäß für die überragende göttliche Kraft:“ [2]) so erscheint jenes wie dieses schwer mit anderen Daten vereinbar. So damit, daß das Aufsuchen, Verfolgen und Erbeuten des Wildes auf einer gewissen niederen Stufe der Entwicklung die **Hauptbeschäftigung** ganzer Völker bildet; daß diese Jägervölker die Raubtiere **jagen**, um sich vor ihren Angriffen zu **schützen** und die Haut verwerten; ja daß

---

[1]) S. 18.

[2]) P. D. Chantepie de la Saussaye, „Lehrbuch der Religionsgeschichte.“ 3. Aufl. 1905. I. „Die sog. Naturvölker.“ Unter Mitwirkung von Dr. Thomas Achelis (Bremen). § 4. „Die amerikanischen Naturvölker.“ S. 33.

das Fleisch des erlegten eßbaren Wildes ihnen zur Hauptnahrung dient und die erbeuteten Felle zur Kleidung.

Aber selbst wenn wir die Pietät dem leiblichen Vater gegenüber als psychologisch naheliegende Parallele für unsere Beziehung zu Gott unbedenklich gelten lassen: das pietätvolle Empfinden begreift sich dem Vater gegenüber, unter dessen Augen wir aufwachsen, aber es vermindert sich in dem Maße, in dem uns ein Vorfahr persönlich unbekannt wird, und verliert allen Anhalt, wenn er, wie bei dem Totemisten, nur noch in der Sage auf uns kommt. Von kindlichem Pietätsempfinden kann dem Totem-Tier gegenüber nicht wohl die Rede sein.

Und sogar wenn man den „abergläubischen Respekt,“ [1]) „mit dem ein Wilder ein Totem, eine Klasse materieller Objekte,“ wie Frazer definiert,[1]) „betrachtet, in dem Glauben, daß zwischen ihm und jedem Glied der Klasse eine intime und gegenseitige Art- [2]) Beziehung besteht,“ [1]) mit Pietät verbunden denkt: religiös würde das Verhältnis doch erst dann, wenn in dem Totem eine Manifestation Gottes irgendwie geglaubt würde. Aber eben dieses Verständnis, dieser Glaube fehlt oder ist doch nicht so zu belegen, daß mit ihm als mit einer festen Instanz gerechnet werden könnte.

Die eigentliche Pointe, auf die hin der Totemismus als eine Religionsform, wenn auch als die frühste, in Anspruch genommen werden könnte, fällt aus. Selbst Frazers Definition konstatiert nur den Glauben an die intime gegenseitige Artbeziehung und im Zusammenhang damit die abergläubisch respektvolle Betrachtung des Totem.

C. Schaarschmidt [3]) sagt: „Dem Totemismus liegt der Glaube an eine bestimmte Organisation der gesamten Natur zu Grunde, sofern die verschiedenen Menschenstämme als von den verschiedenen Tier- und Pflanzenarten herrührend betrachtet werden.“ Ob der einzelne Totem-Stamm sich über seine Herkunft hinaus weitere Gedanken über die Organisation der gesamten Natur gemacht hat, ist schwer, jetzt noch auszumitteln. Hat er sie sich aber nicht selber gemacht, ist ihm der der ganzen Erscheinung zu Grunde liegende „Glaube“ nicht selbst zum Bewußtsein gekommen und

---

[1]) „. . . superstitious respect . . .“ Frazer p. 1.
[2]) „. . . special relation . . .“ p. 1.
[3]) „Die Religion“ S. 103.

sein Glaube gewesen, so spielt er für die Frage, ob der Totemismus eine Religion sei oder nicht, keine Rolle und kommt dabei nicht in Betracht.

Aber sogar wenn es sein Glaube gewesen wäre: „der Glaube an eine bestimmte Organisation der gesamten Natur" konstituiert noch keine Religion. Auch läßt er sich selbst, er allein, noch nicht als eine Religionsstufe ansehen, auch nicht als die erste, uranfängliche. Erst wenn der Totemist, die Totem-Gemeinschaft, diese „bestimmte Organisation der gesamten Natur" unter einer höheren Leitung glaubte: dann ließe sich die Erscheinung des Totemismus als religiös charakterisiert, — bedingt, — motiviert oder mindestens als ein Ansatz zur Religion, als eine Vorstufe von ihr ansehen.

Als Ersatz dafür kann jedoch die Bemerkung nicht gelten: „Die Vorfahren der Stämme und Horden sind aber allemal höhere Wesen." [1]) Denn der Bericht, den Frazer über die verschiedenen Stammes-Vorfahren gibt, bestätigt den Satz nicht bis auf den einen Zug, daß der Kranich-Stamm der Tschibbewäer sich von einem Kranich-Paar ableitet, welches nach langer Wanderung sich an den Strömungen am Ausfluß des Superior-Sees setzte, wo es „durch den Großen Geist" in einen Mann und eine Frau verwandelt wurde.[2])

Aber soweit der Fall dem Totemismus angehört, ist es der Kranich, nach dem sich der Stamm nennt, und nicht der große Geist. Wenn gleichzeitig daneben der große Geist religiöse Verehrung genießt, so ist diese keine totemistische. Dr. Brinton[3]) behauptet, daß „der große Geist" „ein nachchristlicher Begriff ist." „In den meisten Fällen sind diese Begriffe ganz modernen Ursprungs, unter dem Einfluß der Missionare geprägt im Anschluß an den Gott des weißen Mannes." [3])

Im Munde der jetzt ausgestorbenen Pawneß oder Mohicans sah man solche Begriffe wie „der Große Geist" durch die Er-

---

[1]) C. Schaarschmidt, S. 103.

[2]) „. . . by the great spirit . . ." Morgan, Anc. Soc. p. 180. Frazer p. 4.

[3]) „Myths of the New-World," New-York, 1876. p. 83: „a post-Christian conception."

zählungen der Missionare und auch selbst des nordamerikanischen Romanschriftstellers James Fenimore Cooper als eingebürgert an.[1])

Daß die Karpfen-Eier, die der Fisch an den Ufern eines Flusses niedergelegt und die Sonne erwärmt hatte, die Eier, von denen sich der Karpfen-Stamm der Outaouaks ableitet,[2]) in der Erwärmung der Sonne unter einem göttlichen Einfluß gestanden hätten, ist nicht angedeutet.

Von den Iroquois wird einfach berichtet, daß sie vom Wolf, der Wolfstamm, und vom Bär, der Bärstamm, abstammen; von einem Stamm der Omahas, daß er ursprünglich als Büffel unter der Oberfläche des Wassers gelebt habe. Die Osages leiten sich von einer männlichen Schnecke und einem weiblichen Biber ab. Die Schnecke barst ihre Muschelschalen, entwickelte Arme, Füße und Beine und wurde ein feiner großer Mann. Nachher heiratete er den weiblichen Biber. Die Jowas kommen her je von den Tieren, nach denen sie sich nennen, nämlich vom Adler, von der Taube, vom Wolf, vom Bär, vom Elentier, vom Biber, vom Büffel, von der Schlange.[3]) Die Moquis sagen, daß vor langer Zeit die Große Mutter vom Westen neun Stämme in der Gestalt von Rotwild, von Sand, Wasser, von Bären, Hasen, von Tabak-Pflanzen und Riedgras brachte. Sie pflanzte sie auf den Stellen, wo ihre Dörfer jetzt stehen, und bildete sie zu Menschen um, von denen die gegenwärtigen Stämme die Nachkommen sind.[4])

Morgan[5]) vergleicht die Große Mutter mit der weiblichen Gottheit, welche die Shawneß unter dem Titel „Unsere Großmutter“ verehren. Er vergleicht sie. Tut er es mit Recht, so würde in diesem Falle der religiöse Charakter außer Zweifel sein. Aber die Legende der Moquis bietet eben nach dem Texte keinen hinreichenden Anhalt dazu. „The Great Mother“ im Unterschied von „Grandmother“, das die Sprache zur Verfügung hatte, noch dazu von „Our Grandmother“ führt über den schlichten Gedanken der Herkunft nicht verbindlich hinaus; nur daß

---

[1]) Andrew Lang „Myth, Ritual and Religion.“ 1887. vol. II, 44.

[2]) „. . . and warmed by the sun . . .“ Lettres Édifiantes et Curieuses, Paris. 1781. VI, 171. Frazer p. 4.

[3]) Schoolcraft, Indian Tribes III, 268. Frazer p. 4.

[4]) IV, 86.

[5]) „Ancient Society,“ p. 179.

der Ausdruck vielleicht [1]) die Zeit des Mutterrechts, des Matriarchats verrät.

Die kalifornischen Indianer, in deren Mythologie der Prärie-Wolf eine führende Rolle spielt, leiten sich von ihm ab. Zuerst gingen sie auf allen Vieren, dann begannen sie einige Glieder des menschlichen Körpers zu haben, einen Finger, eine Zehe, ein Auge usw., dann zwei Zehen usw., bis sie vollkommen menschliche Wesen wurden. Der Verlust von ihren Schweifen, den sie noch beklagen, war durch das gerade Aufsitzen veranlaßt.

Die Lenape oder Delawares stammen von je ihren Totem-Tieren ab, dem Wolf, der Schildkröte, dem Puter. Aber sie geben dem Schildkrötenstamm den Vortritt wegen seiner Herkunft nicht von einer gemeinen Schildkröte, sondern von der großen ursprünglichen Schildkröte, welche die Welt auf ihrem Rücken trägt und das erste der lebenden Wesen war.[2])

Auf sie beruft sich C. Schaarschmidt für seinen Satz, daß die Vorfahren der Stämme allemal höhere Wesen seien.[3]) Aber dieser Fall gibt sich selbst als einen nicht wie alle, sondern davon unterschiedenen. Es wird sowohl besonders hervorgehoben, daß diese Schildkröte nicht eine gewöhnliche Schildkröte war, als auch wird um deswillen diesem Schildkröten-Stamm der Vortritt willig vor den anderen Totem-Stämmen eingeräumt, einfach weil bei ihnen die Sache anders lag. Ihre Totem-Tiere waren gewöhnliche Tiere der betreffenden Art.

---

[1]) Vielleicht. Die Grenzen der Verbreitung dessen, was man unter Totemismus begreift, sind viel zu unsicher, als daß sich mehr behaupten läßt. Immerhin urteilt der sehr verdienstliche Prof. P. D. Chantepie de la Saussaye in Leiden „Lehrbuch der Religionsgeschichte" I. Dritte vollständig neu bearbeitete Auflage. 1905. S. 14: „Diese totemistische Stammverfassung geht zusammen mit eigentümlichem Eherecht, matriarchat, exogamy, d. h. die Verwandtschaft allein von seiten der Mutter und Heirat, soweit es denn Heirat gibt, außer dem Stammverband."

In einer reichlichen Majorität der uns zur Zeit bekannten Totem-Stämme in Australien und Nordamerika ist die Abkunft in der weiblichen Linie. Die Kinder gehören dem Totem-Stamm ihrer Mutter, nicht dem ihres Vaters an. In Australien ist das Verhältnis der weiblichen Abkunft zu der männlichen wie 4 zu 1. In Amerika wie 3 und 2 zu 1. (Frazer S. 70. Vgl. ebenda „Table of Male and Female Descent.")

[2]) Brinton „Te Lenape and their Legends" p. 39.

[3]) p. 103.

Die Haidas der Königin-Charlotte-Inseln in der Südsee glauben, daß vor langer Zeit a raven, welcher die Hauptfigur in der Mythologie der Nordwestküste Amerikas bildet, a cockle vom Strande nahm und sie heiratete. Die Kornrose gebar ein weibliches Kind, welches der Rabe zum Weibe nahm. Von ihrer Vereinigung stammen die Indianer her.[1])

Die Kutchin leiten den Ursprung ihrer Stämme aus der Zeit her, als alle Tiere, Vögel und Fische, Leute waren. Die Tiere waren ein Stamm, die Vögel einer und die Fische ein anderer. [2])

Die Arawaks in Guiana versichern, daß ihre Stämme von den Tieren, Vögeln oder Pflanzen herrühren, nach denen sie sich nennen. [3])

Einige von den Ureinwohner-Zünften von Peru, nicht die Inka-Rasse, stammen vom Adler, einige andere vom Kondor ab.

Einige von den westaustralischen Stämmen kommen von der Ente, vom Schwan, andere vom Wasserhuhn her.[4])

Die Geawe-gal-Zunft in Neu-Süd-Wales glaubt, daß jeder Mensch seinem Totem auf eine unerklärte Weise verwandt ist.[5])

Die Santals in Bengalen mit dem Totem Wilde Gans leiten ihren Ursprung von den Eiern einer wilden Gans her.[6])

In Senegambien stammt jede Familie oder jeder Stamm von je einem Tier ab, Nilpferd, Krokodil, Skorpion usw., mit dem es sich für verwandt hält.[7])

Die Einwohner von Funafuti oder Ellice-Insel in der Südsee glauben, daß der Platz zuerst vom Stachelschweinfisch bewohnt war, dessen Abkömmlinge Männer und Frauen wurden.[8])

Die Kalang, welche beanspruchen, als die Ureinwohner von Java betrachtet zu werden, stammen von einer Prinzessin und

---

[1]) Geological Survey of Canada, Report of Progress for 1878—79 p. 149. F. Poole, Queen Charlotte Islands p. 136. Frazer p. 5.

[2]) Dall, Alaska p. 197.

[3]) Im Thurn, Among the Indians of Guiana p. 184.

[4]) George Grey, Vocabulary of the Dialects of South-Western Australia p. 29 u. ö. 61. 63. 66. 71. Frazer p. 6.

[5]) Fison and Howitt, Kamilaroi and Kurnai p. 280: „in an unexplained way."

[6]) Dalton, Descriptive Ethnology of Bengal p. 209.

[7]) Revue d'Ethnographie III, p. 396, auch p. 81.

[8]) Turner, Samoa p. 281.

einem Oberhaupt, welches verwandelt worden war in einen Hund.[1])

Einige von den Bewohnern der niederländisch-indischen Südwester-Inseln Ambon, Uliase, Keisar (Makisar), Wetar und der Aaru- und Babar-Archipele stammen von Bäumen, Schweinen, Aalen, Krokodilen, Haifischen, Schlangen, Hunden, Schildkröten u. a.[2])

Etwas verschieden sind die Mythen, in denen von einer menschlichen Ahnfrau gesagt wird, sie habe ein Tier der Totem-Spezies geboren. So leitet der Schlangenstamm unter den Moquis von Arizona seine Herkunft von einer Frau ab, welche Schlangen gebar.[3])

Die Bakalai im westlichen Äquatorial-Afrika glauben, daß ihre Frauen einst Totem-Tiere gebaren. Eine brachte ein Kalb zur Welt, andere ein Krokodil, ein Nilpferd, einen Affen, eine Riesenschlange, ein wildes Schwein.[4])

In Samoa war die Krabbe oder der Flußkrebs das Totem eines Stammes, weil ein Kind von dem Stamm bei der Geburt in eine Zahl von Krabben oder Flußkrebsen geraten war.[5]) Also infolge eines ganz äußerlichen Begegnisses ohne alle innere Verwandtschaft.

In einigen Mythen scheint die wirkliche Herkunft von dem Totem weg rationalisiert worden zu sein. So sagt der Rote-Mais-Stamm unter den Omahas, der erste Mann vom Stamme sei aus dem Wasser mit einer Ähre roten Mais in der Hand aufgetaucht.[6])

Ein Unter-Stamm der Omahas sagt, der Grund, warum sie nicht Büffelzungen und -Köpfe essen, sei, daß einer ihrer Hauptleute, während er die Sonne anbetete,[7]) das Gespenst eines Büffels deutlich von der Flanke auf sah, wie es herausstrat aus einer

---

[1]) Raffles, History of Java. 1887. I, 328.

[2]) J. G. F. Riedel, „De sluik-en kroesharige Rassen tuschen Selebes en Papua“ 1886. p. 32. 253. 334. 414. 432.

[3]) Bourke, Snake Dance of the Moquis of Arizona“ p. 177.

[4]) Du Chaillu, Explorations and Aventures in Equatorial Africa p. 308. [5]) Turner, Samoa p. 77.

[6]) E. James, Expedition from Pittsburgh to the Rocky Mountains 1823 II, 48. — Third Ann. Rep. of Bur. of Ethnol. p. 231. Frazer p. 6.

[7]) Third Report p. 231: „— while praying to the sun —“.

Spalte.[1]) Hier schließt freilich die Legende einen religiösen Zug ein, aber der Gegenstand desselben ist eben die Sonne und nicht das Totem, nicht der Büffel.

Zwei Stämme von West-Australien, welche die Namen von einer unbedeutenden Spezies der Beutelratze und einem kleinen Fisch tragen, meinen, daß sie so genannt werden, weil sie hauptsächlich mit diesen Geschöpfen zu leben gewohnt seien.[2])

Einige Familien auf den Inseln Leti, Moa und Lakor verehren den Haifisch und weigern sich, sein Fleisch zu essen, weil ein Haifisch einmal einem ihrer Vorfahren auf der See geholfen hat.[3])

Die Ainos von Japan sagen, daß ihr Urahn von einer Bärin gestillt worden sei, und daher komme es, daß sie so haarig seien. [4])

An der Hand dieser Berichte läßt sich dem Totemismus ein religiöser Charakter überhaupt nicht zuerkennen. Das Verhalten und das Verhältnis der verhörten Stämme und Einzelnen zu je ihrem Totem ist nicht von religiöser Art. Der, wie es scheint, allein kontrollierbare Zug, daß sie es, wenn es ein Tier ist, in der Regel, nicht schlachten noch essen, wird in allen den gebuchten Legenden nur damit motiviert, daß sie von ihm abzustammen glauben; damit, daß es folglich Fleisch von ihrem Fleisch ist. Es sind verwandtschaftliche[5]) Gedanken, die sich so äußern, Pietät der Stammesgenossen gegen ihren angeblich ersten Begründer, in der Regel ein Tier einer noch lebenden Gattung, ein Exemplar, wie alle derselben Spezies, nicht eine irgendwie göttliche Macht. Im Notfall wird nicht einmal die Schonung eingehalten.

In der Mount-Gambier-Zunft in Süd-Australien tötet ein Mann kein Tier von derselben Unterabteilung, zu der er gehört, noch braucht er es als Speise, ausgenommen wenn ihn der Hunger zwingt. Und dann bezeigen sie Trauer, ihre Genossen[6])

---

[1]) p. 231. [2]) Grey, Vocabulary 4, 95.

[3]) J. G. F. Riedel, „De sluik-en kroesharige Rassen tuschen Selebes en Papua“ 1886. p. 376.

[4]) Reclus, Nouv. Géogr. Univ., VII, p. 755.

[5]) „The restrictions on women till they are past the age ofs child-bearing seem to be more numerous than those of men.“ „Children are not restricted at all, nor are old men and old women.“ Frazer p. 19.

[6]) „. . . wingong . . .“

oder ihr Fleisch[1]) zu essen zu haben. Wenn sie das letzte Wort[1]) gebrauchen, berühren sie ihre Brust, um die geheime Verwandtschaft anzudeuten, fast als wenn es ein Teil von ihnen selbst wäre.[2]) Deutlicher kann es nicht zum Ausdruck kommen, daß es ausschließlich die Stammesgenossenschaft ist, die Blutsverwandtschaft, um die es sich handelt. Kein Symptom, kein Ton, kein Gedanke, keine Idee, die darüber hinaus ein religiöses Empfinden verrät.

An der Hand der zitierten Berichte läßt sich weder zugeben, daß die Totem-Gegenstände als „Vertreter des Göttlichen“[3]) angesehen worden seien, noch daß sie „auf irgend eine Weise imponierende“[3]) sind. Neben der Riesenschlange figuriert die Krabbe, neben dem Affen das Schwein, neben dem Nilpferd das Kalb unter den Totems.

Daß sie „verehrungswürdige Wesen für die Bekenner dieser sicher uralten Religions- und Verfassungsform“[4]) sind, ist mehr, als sich mit den vorgelegten Akten vereinigen läßt. Weder ist von einer „Religions- und Verfassungsform“ im Ernste zu sprechen, noch geht das Verhalten zu den Totems darüber hinaus, sie zu schonen, sie weder zu töten noch als Speise zu verwerten, wenn es Tiere sind, wenigstens nur im äußersten Notfall.

Freilich ist das Verhältnis eines Menschen zu seinem Totem das einer gegenseitigen Hülfe und Protektion. Aber diese besteht seitens des Totemtieres, wenn es gefährlich ist, einfach darin, daß es seinen Beschützer nicht beißt.[5])

Andre Clans betrachten einen Menschen, der von dem Totem gebissen worden ist, als einen durch dasselbe Verworfenen, treiben ihn aus dem Stamme, auch wenn er den Biß überlebt.[6])

Eine weitere direkte wohltätige Wirkung erwartet der Schlangenclan von seinem Totem in Kleinasien: Ist ein Angehöriger von einer Natter gestochen, so legt er eine Schlange an die Wunde, die das Gift aussaugt, Fieber und Schmerzen beseitigt.

Auch galten die Totems unter Umständen als vorbedeutend. Wenn im Kriege vor dem Eulen-Clan eine Eule fliegt, so sieht er das als Signal zum Vormarsch an.[7]) Fliegt sie aber kreuzweise oder hinten, so ist das ein Zeichen zum Rückzug. Erscheint

---

[1]) „. . . tumanang . . .“ [2]) Frazer p. 7.
[3]) C. Schaarschmidt, S. 71. [4]) S. 105.
[5]) Frazer p. 20. [6]) p. 21. [7]) p. 23.

das Totem in oder bei dem Hause, so wurde das bei manchen Clans als ein Omen des Todes angesehen.[1]) Schwieriger ist es, die Beziehung zwischen einem Menschen und seinem Totem zu konstatieren, wenn das Totem ein unbelebter Gegenstand ist. Aber solche Totems sind selten.[2]) In Bengalen gibt es auch künstliche Totems.[3]) Das gelegentliche Sichkleiden in das Fell des Totem oder Sichschmücken mit einem andren Teil desselben deutet man als das Bemühen, sich völliger unter seinen Schutz zu stellen.[3]) Die Identifikation eines Menschen mit seinem Totem „scheint" der Gegenstand mannigfacher Zeremonien bei der Geburt, der Heirat, dem Tod und anderen Gelegenheiten gewesen zu sein.[4]) Ein Kind des Rotwild-Kopf-Clans wird am 5. Tag nach der Geburt mit roten Flecken auf seinem Rücken gezeichnet.[4]) Bei den trans-sylvanischen Zigeunern werden Braut und Bräutigam mit einem Wiesel-Fell gerieben.[5])

Bei einigen Clans ist es ein Glaubensartikel, daß, wie der Clan von dem Totem entsprang, so jedes Mitglied bei seinem Tode die Totemform wieder annimmt.[6]) „Sie kamen von den Tieren, und dahin gehen sie zurück." „Machen Sie den Weg nicht wieder." Das ist der Scheidegruß bei den Hanga, einem Büffel-Clan der Omahas, an den Sterbenden. Die Erlangung der Pubertät wird bei „Wilden" mit Zeremonien gefeiert, von denen einige direkt mit Totemismus zusammenzuhängen „scheinen",[7]) darunter pantomimische Tänze. Die Clans der Bechuanas haben je ihren besonderen Tanz, und wenn sie den Clan eines Fremden wissen wollen, so fragen sie ihn: „Was tanzen Sie?" Wir finden anderswo, daß Tanzen als Mittel geschlechtlicher Auswahl gedient hat.[8]) Unter den Kasias in Bengalen, unter denen Gatte und Gattin von verschiedenen Clans sind, tanzen die Kasia-Jungfrauen am Neumond im März. Die jungen Männer tanzen nicht, sie sehen nur zu, und manche Heirat kommt um diese Zeit zustande.[8])

In diesen Initiations-Riten sieht Frazer die religiöse Richtung des Totemismus hervorragen.[9]) In einigen von den

---

[1]) p. 23. [2]) p. 24. [3]) p. 26. [4]) p. 32.

[5]) Original-Mitteilungen aus der ethnologischen Abteilung der königlichen Museen zu Berlin I, 156.

[6]) Frazer p. 36. [7]) p. 38. [8]) p. 40.

[9]) p. 42 „. . . the religious aspect of totemism is prominent."

Tänzen sei dies gewiß der Fall. So forme der Yuin-Stamm in Neu-Süd-Wales Figuren in die Erde und tanze vor ihnen, und ein Medizin-Mann bringe aus seinem Inneren die „magische" Zugehörigkeit zu dem Totem in Erscheinung. Vor die Figur des Stachelschweines bringt er einen Stoff wie Kreide, vor das Känguruh einen Stoff wie Glas. Ferner ist es bei der Initiation der Jugend feierlich verboten, von gewissen Speisen zu essen. Aber wie das Verzeichnis der der Jugend in der Pubertät verbotenen Speisen weit über das einzelne Totem hinaus in Amerika und Australien geht, so möchte es scheinen, daß wir hier in Berührung mit den unbekannten allgemeinen Ideen des „Wilden" sind, von denen der Totemismus nur ein spezielles Produkt ist.

So ist der Narrinyeri-Jugend um die Initiationszeit verboten, zwanzig verschiedene Arten von Wildbret zu essen, außerdem einige Speisen den Frauen. Wenn sie von diesen verbotenen Speisen essen, so erwartet man, daß sie häßlich werden.[1])

In Neu-Süd-Wales ist den jungen Männern bei der Initiation verboten, irgend ein Tier, das im Grunde wühlt, zu töten und zu essen, denn es ruft dem Geiste die Fußlöcher zurück, aus denen der Zahn ausschlug. Verboten, auch solche Kreaturen, welche sehr vorstehende Zähne haben, denn diese rufen den Zahn selber zurück. Endlich ein Tier zu töten und zu essen, welches zu den Baumspitzen klettert, denn diese sind dann nahe Daramūlun, dem mythischen Wesen, welches diese Zeremonien eingerichtet haben soll, wie den heimischen Bär; einen Vogel, der schwimmt, denn er erinnert an das letzte Waschen.[2])

Diese Zeremonien „scheinen" auch die Zulassung der Jugend in das Leben des Clan und von da aus des Totems eingeschlossen zu haben.[3])

In einigen Stämmen schlafen die Jünglinge in den Tagen der Initiation in den Gräbern der Vorfahren, um ihre Tugenden sich anzueignen.[4])

Wie mannigfach diese Gewohnheiten und traditionellen Gebräuche in den einzelnen Zünften uns berichtet werden: ihr Sinn

---

[1]) Nat. Tribes of S. Austral. p. 17. Frazer p. 43.
[2]) Frazer p. 43. [3]) p. 45.
[4]) „. . . in order to absorb their virtues" p. 46.

ist keineswegs immer deutlich, aber ein religiöser Charakter oder nur Ausblick aus ihnen nicht zu erheben. Das ganze Interesse scheint sich vielmehr auf das Stammesleben zu beschränken. Die Stammesherkunft ist es allein, die einen Respekt begründet, und die gesunde Stammeserhaltung, der die Riten, wenn man den Ausdruck zulassen will, Rechnung tragen und für die sie Vorsorge treffen.

Freilich haben nicht nur die Stämme ihre Totems, sondern auch die Geschlechter und selbst die Einzelnen haben ihre eigenen besonderen Totems. In Australien hat wenigstens in einigen Zünften jedes der Geschlechter sein spezielles Tier, dessen Name jedes Individuum des betreffenden Geschlechtes trägt. Weder tötet man es, noch leidet man, daß es das andre Geschlecht tötet. Es gibt deren neben den Stammestotems, und sie werden eher mehr als weniger respektiert denn diese.

Die Individual-Totems, zu denen sich die Einzelnen in einem gegenseitigen Verhältnis der Protektion und des Respektes wissen, beginnen und enden mit dem Einzelnen und vererben sich nicht, wie die Clan-Totems. In Australien sind sie selten, in Nord-Amerika reichlich.

Ein religiöser Charakter kann ihnen ebensowenig zugeschrieben werden wie den Clan-Totems, über deren soziale Bedeutung kein Zweifel aufkommen kann.

Alle Glieder eines Totem-Clans betrachten sich als Geschwister, eins dem andern zum Schutz und zur Hülfe verpflichtet. Das Totem-Band ist fester als das Band des Blutes oder der Familie im modernen Sinn. Das gilt besonders von den Clans in West-Australien und in Nordwest-Amerika. Es wird von allen Gesellschaften wahr bleiben, bei denen der Totemismus in voller Kraft besteht.

Ein Stammesmitglied zu töten gilt als eine abscheuliche Tat, und in der Beurteilung davon heißt es: „Solch ein Akt wurde" in Mangaia „wie ein Anfall auf Gott selbst angesehen." Der buchstäbliche Sinn von „ta atua" d. i. ein Glied von demselben Totemstamm töten ist Gott schlagen oder Gott töten.[1])

Ein Akt gegen das Totem wird wie einer gegen Gott gewertet. Damit stehen wir religionsgeschichtlich auf neuem Boden. Ist der

[1]) „. . . God-striking or god-killing" Frazer p. 58.

Sprachgebrauch einwandfrei, so ist damit erwiesen, daß den Totemisten dort[1]) die Gottesidee nicht sowohl fehlte als zur Verfügung stand. Sie wußten von Gott, das Wort war ihnen geläufig, und ihr Stammestotem galt ihnen so unantastbar wie Gott. In Mangaia war's so. Setzen wir den Fall, sie seien identifiziert worden.

Wie war diese Identifikation möglich? Vom Totem aus? Daß das Totem-Tier schließlich in seiner Schätzung bis dahin überboten worden sein sollte, daß seine „Deszendenten" es für Gott gehalten hätten, ist psychologisch schwer anzunehmen. Diese Schwierigkeit wird zur Unmöglichkeit, wenn der Totemismus dem Gottesgedanken vorangegangen sein soll. Denn, wenn auch der religiöse Drang der Menschenseele mit in Anschlag gebracht wird, diesem kann unmöglich durch die Erhebung eines Stammes-Totems zu Gott genügt werden, wenn der Nachbarstamm und andere Clans dasselbe von je ihrem Totem behaupten dürfen. Der einzelne Clan nimmt sein Totem nur für seine Angehörigen in Anspruch, nicht für andere, keineswegs für alle. Als Vorstufe zur Religion im Sinne von Glauben an Gott ist der Totemismus nicht denkbar. Der Fortschritt von ihm zu ihr schließt sich als innerer Widerspruch selbst aus.

G. W. Gayer, ein höherer indischer Polizeibeamter, hat die frappante Erscheinung berufsmäßiger Verbrecherstämme in Indien zum Gegenstand eingehender Untersuchungen gemacht und in einem Werke über sie berichtet. Die religiösen Anschauungen dieser Verbrecherstämme sind der einzige Halt, den die indische Polizei zur Ermittelung der Zugehörigkeit zu solch einem Stamm hat. Darüber lügt der indische Verbrecher nicht, und wie geheimnisvoll sind diese Kulte! Die Banjais in Zentral-Indien bringen noch heute ihre Verehrung einem Ochsen dar. In jedem Lager findet sich ein solcher heiliger Ochse. Hatadia heißt er. Nie trägt er eine Last Ketten und Ringe, Schnüre und Bänder schmücken ihn. Er marschiert an der Spitze des Stammes, wenn er wandert. Legt er sich nieder, so lagert sich der ganze Zug. Zu seinen Füßen tun sie ihre Gelübde, suchen sie Heilung von ihren Gebrechen. Läge hier eine Identifikation mit Gott vor, so würde der verbrecherische Charakter und Beruf des Stammes darüber

[1]) Gill „Myths and Songs of the South Pacific" p. 38.

keinen Zweifel lassen, daß es sich um ein Stadium der Degeneration handelt.

Hat der Gottesgedanke neben dem Totemismus bestanden und ist er schließlich auf das Totemtier übertragen worden, so könnte das nur auf dem Wege der Depravation und Degeneration geschehen sein.

In Polynesien finden wir eine beträchtliche Annäherung an einen Olymp von Totems. Auf den Samoa-Inseln Dorf- und Familiengötter. Und dieselbe Gottheit ist in der Gestalt verschiedener Tiere inkarniert. Da es aber zum Wesen des Totemismus gehöre, dem Totem mystische Eigenschaften zuzuschreiben, so konjiziert man, der von einer Reihe unterschiedener Tiere und Pflanzen abstrahierte Allgemeinbegriff einer Gottheit müsse, da sich die tierischen und pflanzlichen Attribute widersprechen und gegenseitig einschränken, mehr und mehr darauf gerichtet sein, sie abzuwerfen und nur die menschlichen Eigenschaften zurückzubehalten. Die welche „für die wilde Fassungskraft" das gemeinsame Element von allen Totems sind, deren zusammengesetztes Produkt es sei. Und je mehr und mehr so die Stamm-Totems menschliche Form annähmen, sänken die untergeordneten Totems von der Würde der Inkarnationen in den niederen Charakter der Günstlinge und Klienten herab, bis für ein späteres Geschlecht das Glied, welches sie mit dem Gott verbunden hatte, völlig aus dem Gedächtnis verschwand.[1])

Bestand es überhaupt für eine frühere Zeit? Wer verfügt über die Kunde davon, was „für die wilde Fassungskraft" möglich oder nicht möglich ist? Ja dieser Begriff selbst: „wilde Fassungskraft", wer vermag ihn zu analysieren, zu bestimmen, und wer zu verbürgen, daß es den so bestimmten jemals wirklich gab?

Wird der Totemismus überhaupt als eine religiöse Erscheinung in Anspruch genommen, so kann er nicht als Anfangsform der Religion entstanden sein, sondern nur als Abfall von dem Glauben an Gott. Daß er sich nicht nur bei den Indianern Nordamerikas findet, einer deren Sprachen der Name entlehnt ist, sondern auch bei vielen anderen Völkerschaften verbreitet ist, läßt über das zeitliche Nebeneinander von Gottesglauben und Totemglauben keinen Zweifel.

---

[1]) Frazer p. 89.

Auch wenn die Urbevölkerung Amerikas bis auf die Zeit der Entdecker von fremden Einflüssen nicht unberührt geblieben ist, eine monotheistische Tendenz ist schon ihrer Mythologie und Religion nicht abzusprechen. Viracocha, der Anfang aller Dinge und ihre Ursache, der Sonnengott und Schöpfer Himmels und der Erde, der Allem Leben und Bewegung gibt, der Allgegenwärtige und Allmächtige, wird in Peru der Einzige genannt. Die Inka verwerfen die bildliche Darstellung ihres höchsten Gottes Viracocha.[1])

Man denke: Eine Identifikation von ihm mit dem Totem eines der vielen einzelnen Stämme! Schon die allgemeine monotheistische Tendenz, auch wenn sie keineswegs im abstrakten Sinne gemeint ist, widerspricht dem Gedanken.

Liegt im südlichen Stillen Ozean ein solcher widerspruchsvoller Fall, vielleicht unter anderen Verhältnissen, vor: der Totemismus im ganzen ist vielmehr eine soziale als eine religiöse Erscheinung. Als religionsgeschichtliche Stufe ist er nicht zuzugeben und nicht zu verwerten.

Personen von demselben Totem dürfen nicht einander heiraten, sowie keinen geschlechtlichen Verkehr miteinander haben.[2]) Die Navajos glauben, daß dann ihre Knochen austrocknen und daß sie sterben.[3]) In Amerika sehen die Algonkins eine solche Heirat als ein Kapitalverbrechen an.[4]) Einige Stämme in Australien machen davon eine Ausnahme. Sie lassen sie zu innerhalb der Unterabteilungen, die der je einzelne Stamm oft einschließt.[5])

Diese Unterabteilungen sind aber auch für die religiöse Frage nicht ohne Bedeutung. In Stämmen, welche organisiert sind in „phratries", „subphratries" und „clans", hat jeder Mensch drei Totems, sein phratry-totem, sein subphratry-totem, und sein clan-totem. Rechnet man ein Geschlechts-Totem und ein

---

[1]) P. D. Chantepie de la Saussaye, „Lehrbuch der Religionsgeschichte". Die sog. Naturvölker. Unter Mitwirkung von Dr. Thomas Achelis (Bremen). I, 3. Aufl. 1905. 30. 31.

[2]) Frazer p. 58.

[3]) Bourke, Snake Dance of the Moquis of Arizona p. 279.

[4]) James in Narrative of the Captivity and Adventures of John Tanner p. 313.

[5]) Frazer p. 65.

Individual-Totem hinzu, so hat jedermann in dem typischen australischen Stamm fünf verschiedene Arten von Totems.[1])

Sollte man nun annehmen, daß er zu ihnen allen je eine persönliche religiöse Beziehung hätte: so würde diese einigermaßen kompliziert werden.

Der Sinn des Tierkultus ist noch Gegenstand der Diskussion. Auf Analogiezauber will ihn und zumal den „Schlangenkult in Oberguinea" und auf Haiti Axel Danneskiöld-Samsoe in seiner Doktor-Dissertation 1907 (Leipzig) zurückführen. Nur so würden uns manche Gebräuche und Zeremonien dabei verständlich.

Oder ist die symbolische Deutung nur der schickliche, wenn auch durchsichtige Schleier, den ein geläutertes Zeitalter über seine eigene Unkenntnis der Vergangenheit zu werfen liebt?

* * *

Aber auch das liegt kaum „nahe, daß die verschiedenen Stämme die von ihnen als verwandte angesehenen Tierspezies unter Umständen näher an sich gezogen"[2]) und es so zu der „Domestikation der nachher als Haus- und Nutztiere bekannten Arten"[2]) gekommen ist. Denn in allen den angeführten Stammessagen sind die Totem-Tiere ganz überwiegend solche Gattungen, welche nie Haustiere geworden sind. Wenn ich keins übersehen habe, ist es nur der Hund, das Kalb, das Schwein, der Büffel, der Kranich, die Ente, der Puter, die Gans, welche davon eine Ausnahme machen. Der Hund aber, der „Hauswolf" der Hindus, der Gefährte schon des Jägerlebens, war ein Haustier in uralten Zeiten. Man nimmt an, daß er mit den sog. Murri, den braunen Einwohnern des australischen Festlandes, in dieses eingewandert ist, da der Dingo, der australische Hund, der ursprünglichen Fauna dort nicht angehört. Unter diesen von C. Schaarschmidt selbst berichteten Umständen, wenn es auch nicht ausgemacht ist, ob der Dingo ein verwilderter oder ein eingeborener wilder Hund ist, erübrigt sich eine Diskussion über die Motive seiner Domestikation. Sie reicht in eine Zeit zurück, in die die Forschung nicht einzudringen vermag. Der Hund, die Ziege, das Rind und das Schaf wurden schon in der

---

[1]) Frazer p. 84. [2]) C. Schaarschmidt S. 106.

jüngeren Steinzeit als Haustiere gehalten. Die Anfänge der Viehzucht und des Ackerbaus gehören schon ihr an. Für eine psychologische Erwägung liegt es sehr viel näher, daß es in diesem Falle wie in allen anderen dieselben Motive waren, die noch heute den Menschen in je seiner Lage bestimmen, die geeigneten Haustiere zu halten. Sie sollen ihm nützen und ihn erfreuen.

Nach C. Schaarschmidt freilich ist es „am wenigsten glaublich, daß der Mensch die Zähmung der Tiere in der Absicht, von ihrem Fleische oder ihren Leibeskräften Nutzen zu ziehen, betrieben habe. Wie hätte der rohe Naturmensch solche Versuche machen können, wenn die Vorstellung von Haustieren ihm noch gar nicht aufgegangen war?“ [1])

„Erwägungen über Nützlichkeit oder Aussichten zu persönlichem Vorteil lagen dem Jäger zu fern.“ [1]) Ich möchte meinen, daß solche Erwägungen ihm überaus nahe lagen.

Wenn er davon lebte, dem Wild beizukommen, dazu auf die Gewohnheiten der verschiedenen Arten zu achten, um es als jagdbare Beute in seinen Besitz zu bringen: warum sollte es über seinen Horizont gegangen sein, auch die Eigenschaften der Tierwelt seiner Umgebung zu erkennen und zu würdigen, die ihm dauernd von Nutzen werden konnten?

Warum sollte es ihm fern gelegen haben, in dieser Erkenntnis sich der Mühe ihrer Pflege, soweit sie erforderlich war, zu unterziehen? Soweit sie erforderlich war. Das Renntier kommt als Haustier nur in der arktischen Region der alten Welt vor. Es bildet den Hauptreichtum der dortigen Bewohner und wird in allen seinen Teilen verwertet. Aber, obwohl diese nördlichen Völker es als ihr Eigentum unter Aufsicht halten, überlassen sie ihm selbst die Ernährung. Häufig sind die Renntierherden halbwild. Es repräsentiert besonders deutlich den Übergang vom wilden Tier zum Haustier. Es gibt wilde, halbwilde und zahme Renntiere.

Aber eben damit tritt es auch sowohl zutage, daß die Domestikation des Renntiers mit dem Totemismus nichts zu tun hat, als daß sie sich dagegen streng in den Grenzen des Bedarfs hält und aus Nützlichkeitsinteressen geschieht.

---

[1]) S. 106.

Die Totemtiere würden sich aber auch insofern sehr wenig zur Domestikation eignen und empfehlen, als sie doch eben geschont werden. Auf ihr Fleisch wäre von vornherein gar nicht zu rechnen. Der Totemist schlachtet sie nicht und ißt es nicht oder doch nur im äußersten Notfall. Aber auch auf ihre Leibeskräfte könnte er nur in den mäßigsten Grenzen Anspruch erheben. Nur soweit es die grundsätzliche Schonung, die pietätvolle Rücksicht des Nachkommen gegen den Urahn, gestattet. Dadurch müßte der Nutzen im täglichen Bedarf des Haushalts sehr beeinträchtigt, wenn nicht überhaupt in vielen Fällen in Frage gestellt werden.

So bliebe bloß die Domestikation zum Vergnügen übrig, wo und wenn es sich um Totemtiere handeln soll. Möchte man dabei an den Pfau, den Kanarienvogel, den Wellenpapagei u. a. Vögel denken, so sind diese erst in der historischen Zeit Haustiere geworden und scheiden daher für unsere Frage aus. Dagegen gehörten vordem, noch bei den Römern, Störche und Kraniche zu den Haustieren. Der Storch wird auch bei den mohammedanischen Völkern noch sehr respektiert, aber weil er zur Vertilgung schädlicher Reptilien nicht wenig beiträgt. Freilich spielt er auch in der Mythologie eine Rolle als Repräsentant der regnerischen winterlichen Jahreszeit, genießt hin und her abergläubische Achtung und ist überall ein gern gesehener Gast.

Der Kranich wird im Salischen Gesetz, dem Volksrecht der salischen Franken, unter dem Hausgeflügel aufgezählt, die Römer schätzen ihn um seines Fleisches willen. Im Altertum galt er als das Bild der Wachsamkeit. Man schrieb ihm ein Vorgefühl kommender Ereignisse zu. Seine laute Stimme weckte mancherlei Aberglauben. Aber er hält wirklich Wache, nicht nur an dem Nest seines brütenden Weibchens, sondern auch in der Gefangenschaft auf dem Geflügelhofe. Er hütet das Vieh und verteidigt es, ist sehr anhänglich und nie boshaft. Seine Domestikation war also wie die des Storches hinreichend motiviert.

Und wenn auch sein kahler Schädel die Kalmücken bestimmt, ihn für heilig zu halten; wenn die Mongolen ihn verehren und die Japaner mit seinem Bilde Tempel, Wohnungen und Geräte schmücken, weil er ihnen als Bringer des Glücks und langen Lebens gilt: so hat doch das alles mit dem Totemismus gar nichts zu tun.

Ja dieser würde dem allen im Wege gestanden haben. Denn die Regel, das Totem weder zu töten noch zu essen, war nicht das einzige Verbot. Den Mitgliedern des Clans (Stammes) war es oft untersagt, das Totem oder nur einen Teil desselben zu berühren. Und bisweilen durften sie es selbst nicht ansehen.[1])

Der Rotwild-Kopf-Clan durfte das Fell irgend eines Tieres der Rotwild-Familie nicht berühren noch Schuhe davon tragen, noch das Rotwild-Fett als Haaröl gebrauchen, aber das Fleisch durfte er essen.[2])

Dagegen ist der Nutzen des Storches und des Kranichs nicht groß genug gewesen, um ihre Domestikation aufrecht zu erhalten. So darf auch dieser Wechsel dafür in Anspruch genommen werden, daß das ausschlaggebende Motiv für die Domestikation der einfache, schlichte, erkennbare, dauernde Nutzen ist.

Und dieser täglich erfahrene Nutzen, diese immer neuen hülfreichen, unverdrossenen Dienste, die die Familie von ihren Hausdienern jahraus jahrein erfuhr, diese so motivierten freundlichen Empfindungen des Menschen für diese seine Arbeitsgenossen erklären es, daß sie bei den alten Kulturvölkern unter den Schutz besonderer Gottheiten gestellt wurden. Also in einem Stadium, als der Glaube an Gottheiten bereits vorhanden war.

Dagegen läßt sich schlechterdings nicht sagen: „Im Totemismus allein finden wir eine dauernde, überall verbreitete und den Tatsachen entsprechende Ursache dazu,“ [3]) nämlich zur Domestikation. „Das Totemtier, nicht bloß als Individuum, sondern in seiner ganzen Art wird geehrt, beschützt und darf sich dem Menschen nahen und anvertrauen, denn es ist die Offenbarung der Stammesgottheit.“ [3])

Von Stammes*gottheit* ist in keiner der verhörten Stammessagen die Rede. Die Pointe, auf die es ankommt, ist durch keinen Zug zu belegen. Versteht man nämlich die Schnecke, die Schlange oder was immer als Stammesahn angenommen wird, das betreffende Totemtier als Stammesgottheit: so hat es einen Sinn, den Totemismus als Religion in Anspruch zu nehmen. Ist das auf Grund der Akten unmöglich, so fehlt jeglicher Anhalt dazu. Und so liegen die Daten. Deszendenz-Sagen, Herkunftsmythen,

[1]) Frazer p. 11.

[2]) E. James „Expedition from Pittsburgh to the Rocky Mountains“ II, 49. [3]) C. Schaarschmidt S. 107.

Stammeslegenden: darum handelt es sich. Drapieren sich diese gelegentlich mit einem religiösen Hintergrund oder Ausblick: das Entscheidende, Konstitutive, Charakteristische für den Totemismus, das Interesse, aus dem er entstand, bestand und besteht, ist nicht die Religion, sondern der Stamm, die Integrität seiner Herkunft und seiner Erhaltung als solchen.

Ebensowenig ist daran zu denken, „daß der Totemismus es war, welcher die Neueinführung einer sich dem Menschen allmählich als das Bessere aufdrängenden künstlicheren Lebensweise der Viehzüchtung über das wilde Jägerleben hinaus ermöglichte.“ [1])

Es läßt sich weder „als Tatsache betrachten, daß Tiere, welche als Totems verehrt werden, infolgedessen zahm wurden [1]);“ noch ist es „über allen Zweifel erhaben, daß die geschonten Tiere, aus welchen später Nutztiere wurden, ursprünglich samt und sonders Totems waren [1]).“

Die mitgeteilten Daten sprechen durchaus dagegen.

Der konkrete Naturalismus als Kult.

C. Schaarschmidt fragt gleichwohl nach dem „sog. **Kultus im Bereiche des konkreten Naturalismus**“ [2]): „Wie kann sich“ der sog. Kultus „gestalten, wenn die höhere göttliche Macht in einem materiellen Gegenstande verkörpert gedacht wird?“ [2])

Ich schalte ein, daß in den verglichenen Sagen von einer Verkörperung der höheren göttlichen Macht in einem Totem lehrhaft nicht geredet oder diese Erklärung gegeben wird und, wo „der große Geist“ oder „die große Mutter“ eine Rolle dabei spielt, sie von dem betreffenden Totem unterschieden werden. Daß es sich auf den Samoa-Inseln um Inkarnationen der Totems handelt, ist eine Konjektur.[3])

Aber gesetzt den Fall, wie gestaltet sich dann „der sog. Kultus?“ — „Offenbar so,“ lautet die Antwort C. Schaarschmidts,[2]) „daß dabei die Sinnlichkeit, wie dies bei rohen Naturmenschen nicht anders der Fall sein kann, ganz überwiegend zum Mittel dient. Nun kann beim Fetischwesen das, was man Gottesdienst

---

[1]) S. 107. [2]) S. 108.

[3]) Frazer p. 88: „It seems a fair conjecture . . . taked on as incarnations.“

nennt, freilich kaum zum Vorschein kommen, denn der Fetisch bezieht das ihm innewohnende Höhere einfach auf den Gebrauch oder den Nutzen des Besitzers, mit einer Art von naiver Selbstverständlichkeit, welche spezielle Anerkennung und Dank um so weniger zuläßt, je unklarer man über die eigentliche Wesenheit jenes dienstbaren, dem Fetisch innewohnenden Höheren ist. Ist es eine Persönlichkeit oder nur ein Einfluß? Das kümmert den Benutzer des Fetisches im Grunde wenig, so wenig wie heutzutage der Träger eines Amuletts danach fragt, wem er den vermeintlichen Schutz durch dasselbe verdankt."

Ich finde in dieser Antwort, welche rundweg anerkennt, daß der „sogenannte Gottesdienst" weder ein Dienst, es sei der Anerkennung oder des Dankes, noch ein Gottesdienst, ein Dienst überhaupt gegen eine bestimmte Wesenheit, ist, nur eine Bestätigung meiner Stellung zu diesem konkreten Naturalismus als Anfangsstufe zur Religion. Das eigentlich religiöse Kriterium, ein Verhältnis zu Gott, in wie primitiver Fassung auch immer, kommt dabei gar nicht zum Vorschein, läßt sich auch schlechterdings aus dem, was dabei in Erscheinung tritt, nicht ableiten oder herausanalysieren.

Wenn der Besitzer eines Fetisches weder Dank und Anerkennung empfindet noch sich darüber klar ist, gegen wen er sie eventuell zu empfinden hätte; wenn er nicht weiß, ob es „eine Persönlichkeit oder nur ein Einfluß" ist und ihn das im Grunde wenig kümmert: dann läßt sich diesem Empfinden mit dem ebensowenig dazu brauchbaren Totemismus auch nicht die Stelle zuschreiben, die Kindheitsstufe der Religion gewesen zu sein.

Von dem als Parallele angezogenen Träger eines Amuletts mag es wohl zu manchen Zeiten gegolten haben und zutreffen, daß er nicht danach fragt, wem er den vermeintlichen Schutz durch dasselbe verdankt. Aber aufgekommen ist das Amuletttragen so nicht. Wenn die alten Ägypter und noch mehr die Chaldäer als Amulette Metallplatten oder Gußfiguren mit Zeichen und Inschriften oder Götterbilder trugen: so wußten sie, auf wessen Beistand sie rechneten. Und die Inder? Varuṇa hat das Blei gesegnet, Agni stärkt das Blei, Indra schenkte mir das Blei." „Das" (Bleiamulett) „allein vertreibt die Geister[1])." Selbst wenn

[1]) Atharvaveda, — das Buch der Zaubersprüche, der mehr volkstümlichen Religion, nur zum Teil jünger als der Rigveda, — I, 16.

prähistorische Amulette in mannigfachem Stoff und verschiedenen Formen mit bald diesem bald jenem Zeichen, Runen und namentlich mit dem Swastika-Kreuz, dem Hakenkreuz, bedeckt gefunden werden, so legen sie den Schluß nahe, daß diese verschiedenen Zeichen für ihre Besitzer nicht ohne Bedeutung gewesen seien und sie je nachdem das eine oder das andere Amulett gewählt haben werden. Und wenn die mohammedanischen Amulette mit Sprüchen aus dem Koran oder den 99 Eigenschaften Allahs beschrieben sind und sie die Derwische so verkaufen, so ist der Käufer nicht im Zweifel, wem er den erwarteten Schutz zutraut. Und ebensowenig der Katholik, der sich eine Marienmedaille oder ein Amulett mit dem Agnus Dei erwirbt.

Im Grunde war ja auch der Fetisch nichts anderes als, wie wenigstens De Brosses[1]) es ansieht und berichtet, „nach dem portugiesischen Worte fetisso[2]) eine bezauberte göttliche Sache oder ein Ding, das Göttersprüche tut, von dem lateinischen Stammwort fatum, fanum, fari.[3]) Diese göttlichen Fetische sind nichts anderes als der erste beste materielle Gegenstand, den eine Nation oder ein Einzelner vor andren wählt und von dem Priester durch Zeremonien weihen läßt.[1]) Sie werden pünktlich und ehrfurchtsvoll verehrt. An sie richten die Neger ihre Wünsche. Ihnen bringen sie Opfer. Sie führen sie in Prozessionen herum. Sie fragen sie bei allen wichtigen Gelegenheiten um Rat. Bei ihnen schwören sie, und das ist der einzige Eid, den die treulosen Völker nicht zu verletzen wagen. Die Religion des Fetischismus wird für die allerälteste in Afrika gehalten.[4])

Aber so wie sie die Neger der westlichen Seite von Afrika und selbst die im Inneren des Landes bis nach Nubien, das an Ägypten grenzt, haben; wie sie die nach Senegal handelnden Europäer finden und De Brosses beschreibt, ist sie augenscheinlich über ein erstes Stadium der Religionsentwicklung sehr weit hinaus.

---

[1]) „Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie“ 1760. Deutsch von Herm. Andreas Pistorius in Poseritz auf Rügen: „Über den Dienst der Fetischengötter . . .“ 1785. S. 12.

[2]) Feitiço. Das Wort kennt schon der dänische Missionar W. J. Müller 1673; und in Reisebeschreibungen findet es sich bereits im Anfang des 17. Jahrhunderts.

[3]) Es kommt vielmehr von factitius künstlich gemacht (chose fée) her.

[4]) S. 16.

Es findet bereits ein bestimmter Kultus statt, der gewissenhaft ausgeübt wird. Der Schwur entscheidet schon in zweifelhaften Fällen. Der religiöse Eid ist in Übung, wie es scheint, als letzte Instanz. Der Opferdienst ist eine geläufige Sache. Mit alle dem ist die erste Entwicklungsstufe der Religion längst überschritten. Das alles sind religiöse Kundgebungen, Äußerungsweisen, kultische Akte, Gestaltungen des sozusagen kirchlichen Gemeinsinnes, die erst ganz allmählich nacheinander aufgekommen und vereinbart worden sein können.

Der Fetischismus in dieser Umgebung, mit diesem kultischen Apparat und den unverkennbaren Zeugen späterer Entwicklung, läßt also selbst darüber keinen Zweifel, daß die Religion so nicht angefangen haben kann und daß der so geschilderte Fetischismus auch nicht eine der Urformen gewesen sein kann.

Opfer, Gaben, die man der Gottheit darbringt, sei es, um sich ihr dankbar zu beweisen, sei es, um drohendes Unheil abzuwehren und sie sich günstig zu stimmen, sei es um ihren Zorn zu versöhnen oder ihren Beistand zu erhoffen, setzen immer eine bereits ausgeprägte Gottesvorstellung voraus.

Außerdem ist der Opferdienst, wie sehr er auch auf dem religiösen Empfinden beruht, eine menschliche Einrichtung, die der Religion erst folgt, ihr aber nicht schon vorausgeht, eine Betätigung derselben, die erst allmählich Gestalt gewinnt.

Das Schwören, der Eid, die feierliche Versicherung der Wahrheit geschieht nach altem Herkommen unter Anrufung der Gottheit. Man beteuert die Behauptung bei dem Heiligsten, was es für den Menschen gibt. Wie man das tut, ist eben darum nicht nur nach Nationalität und Kulturstand, sondern vor allem nach der Religionsstufe verschieden. Schon die Ägypter bedrohen den Meineidigen als den Verächter Gottes.

Aber eben dieser weitverbreitete Brauch setzt doch eine ethische Wertung irgendwie voraus. Auf einer Stufe, wo der erste beste materielle Gegenstand als Gottheit angesehen würde, ließe sich diese ethische Schätzung nicht füglich denken.

Dazu kommt, daß auch der Eid, das dabei zu beobachtende Zeremoniell, sowie die noch mit von De Brosses von den Fetischdienern in Afrika berichteten Prozessionen und Priester Produkte der menschlichen Entwicklung sind.

Danach findet sich der in Frage stehende Fetischdienst tatsächlich und offenkundig nach De Brosses in Verbindung und zu-

sammen mit Elementen einer Entwicklung, die nicht dem Anfang angehört haben kann.

Daß er sich irgendwo ohne eine solche Verbindung mit augenscheinlich späteren Daten, sozusagen, rein als solcher, etwa so wie ihn C. Schaarschmidt als Reform neben dem Totemismus annimmt, historisch nachweisen läßt, ist bisher nicht bekannt geworden.

Dagegen konnte den Fetischdienst als Begleiterscheinung anderer Religionen oder doch mit ihnen zusammen schon De Brosses[1]) bei den verschiedensten Völkern alter und neuer Zeit aufweisen. Er sieht in der Irminsul einen Fetisch der Sachsen, in den großen Eichen, der Andachtsstätte der Kelten, Kirk (quercus), einen solchen und ebenso in dem „alten Stein im Tempel zu Mekka", dem Gegenstand mohammedanischer Verehrung.[1])

Irmin (angelsächsisch yrmen, unermeßlich), der erhabene, göttlich verehrte Stammvater der Herminonen,[2]) eines westgermanischen Stammes, mag mit dem altnordischen Tyr, dem Himmelsgott Ziu identisch sein. Die heidnischen Sachsen errichteten zu seiner Huldigung gewaltige Baumstämme, sogenannte Irmensäulen, Irminsûli, von denen Karl die bei Eresburg in Westfalen 772 zerstörte. Sie galt als das Nationalheiligtum des Volkes.

Die Eiche, von alters her von den Mythen und Kulten der europäischen Völker umwoben, war es, aus deren Blätterrauschen die Priester des ältesten hellenischen Orakels zu Dodona in Nordgriechenland den Spruch entnehmen zu können vorgaben; deren Wälder den Göttern geheiligt galten, unter deren stärksten und höchsten Exemplaren geopfert wurde, deren Holz zum Opferfeuer Verwendung fand. So eng verbunden waren sie verknüpft mit dem heidnischen Glauben, daß viele alte heiligen Eichen fallen mußten, ehe das Christentum Eingang zu finden vermochte.

Der Ruhm von Mekka und das eigentliche Ziel der mohammedanischen Pilgerscharen, die regelmäßig aus allen Teilen des Orients eintreffen, ist die „Heilige Moschee", Mesdschid el Harâm, Veit Allah, „Haus Gottes", und in ihr die Kaaba, das Hauptheiligtum des Islam. Aus dem Stein der Berge

[1]) S. 80. [2]) Plinius rechnet dazu die Sueven, Hermunduren, Katten und Cherusker. Bei ihm sowohl wie bei Tacitus ist es der zusammenfassende Name für die mittleren Volksstämme der alten Germania.

Mekkas unregelmäßig errichtet, 15 m hoch, 12 m lang, 10 m breit fand den uralten Bau Mohammed schon vor. In der östlichen Ecke dieser Kaaba ist der berühmte schwarze Stein, el Hadschar el Aswad, eingemauert. Mehrfach geborsten, wird er von einem Silberring zusammengehalten.

Soweit seine Oberfläche kreisförmig sichtbar ist, hat sie etwa 25 cm Durchmesser. Er gilt seit dem zweiten Jahre der Flucht als der Punkt, Kibla, wohin sich der Gläubige beim Gebet zu wenden hat.

Am Schluß der Haddschzeremonien umkreisen die Pilger siebenmal die Kaaba, berühren den schwarzen Stein und küssen ihn.

Die Kaaba wird aber nur zweimal im Jahre für Kultzwecke geöffnet, einmal für die Männer und einmal für die Frauen. Das dritte Mal nur behufs der Reinigung. Keine Frage ist, daß der Kultus altheidnischer Herkunft von Mohammed in hoher Blüte schon angetroffen wurde. Er duldete ihn nicht nur, sondern verwob ihn in sein System, wenn auch nicht ohne Widerspruch der puritanischen Elemente, der Wahhabiten, doch ohne Zweifel mit dem Erfolg, der neuen Lehre schneller Eingang zu verschaffen.

Aber schon bei Homer und Strabo findet De Brosses [1]) in dem Gebrauch, Boetylsteine [2]) mit Öl zu salben, sowie in den Teraphim, die Rahel ihrem Vater, dem Syrer Laban, entwendet,[1]) Fetische.

Damit ist von De Brosses selbst bestätigt, daß der Fetischismus sich mit den verschiedensten Religionen in getrennten Zeiträumen zusammenfindet. Und wir begegnen ihm irgendwie noch heute im Bilderdienst und Reliquienwesen; in Prozessionen und an „heiligen" Stätten.

Was hat es aber dann mit der Behauptung dieses hervorragenden Mannes aus [3]) der Periode Voltaires und seines Korrespondenten auf sich: Alle Völker mußten mit Fetischismus

---

[1]) S. 102. [2]) Die „Bäthylien", Beth-El = Haus Gottes. Besonders wurden vom Himmel gefallene Steine für heilig gehalten. Aber auch andere. Man salbte und bekränzte sie, wie den Omphalos zu Delphi, und legte ihnen Götternamen bei, wie den dreißig vierkantigen Steinen zu Pharai in Archaia. Die Semiten und die arischen Südvölker verehren heilige Steine, halb Fetische, halb Idole, „anikonische" Götterbilder. Vgl. auch M. Hoernes, „Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa." 1898. 167.

[3]) Geb. 1709, gest. 1777.

anfangen, um dann zum Polytheismus und Monotheismus überzugehen —? Alle außer den Juden, dem auserwählten Volk Gottes, das allein die allen zuteil gewordene urweltliche göttliche Offenbarung nicht vergaß, während die übrigen sämtlich wieder von vorne anfangen mußten? Ist es religionsgeschichtlich begründet oder zu begründen, daß ihm nach der Fetischismus lange und einstimmig für die Urform aller Religion gehalten worden ist?

Der Begriff der wilden Völker, den De Brosses noch mitbrachte, als ob er das Anfangsstadium der Entwicklung bezeichnete, ist religionsgeschichtlich nicht zu halten. Die angeblich primitive Stufe kann auch eine spätere degenerierte sein.

„Kein Stamm, kein Volk ist bis jetzt gefunden worden, ohne einen Glauben an höhere Wesen, und Reisende, die das behaupteten, sind später durch Tatsachen widerlegt worden.“ [1])

Das Studium der Religionen „wilder“ Völker hat seine großen Schwierigkeiten. Die Literatur fehlt. Die Sprache wird unvollkommen verstanden. Die Reisenden halten sich nicht lange genug auf und sind überdem von der öffentlichen Meinung beeinflußt. Die Priester weichen in ihrem Urteil voneinander ab. Dazu kommt die Abneigung der „Wilden“, über ihre Religion zu sprechen.

Der Fetischdienst hat seine sehr verschiedenen Antezedenzien. Irgendwie ist er während einer gewissen Phase des religiösen Bewußtseins nicht nur in Afrika, sondern in der ganzen Welt nachweisbar.

Das Palladium von Troja, das Odysseus und Diomedes stehlen müssen, ehe die Stadt erobert werden kann; die als Götterbilder verehrten rohen Steine in Griechenland, in alten Zeiten und noch in den Tagen des Pausanias,[2]) im 2. Jahrhundert nach Chr.; die dreißig viereckigen Steine in Pharä; der Stein des Eros bei den Thespianern; in Rom die Steine, die vom Himmel gefallen sein sollten, die Götterbilder, die noch in der Kaiserzeit irgendwelche Mißerfolge zu büßen hatten; die Heiligenbilder, die von römischen Katholiken gelegentlich schlecht behandelt werden, sind Erscheinungen, die ein Fremder als Fetischismus ansehen würde, wenn er ihre Antezedenzien nicht errät. Auch in Afrika kann

---

[1]) Prof. Tiele „Outlines“ 6.

[2]) „Periegesis“ VI, 22, 4.

und wird der Fetischismus seine Geschichte gehabt haben und braucht so wenig wie anderswo primär gewesen zu sein.[1])

Er macht nirgends die ganze Religion aus. Er bezeichnet immer einen Verfall.[2]) Wilson[3]) weist nach, daß dieselben Stämme, die uns als Fetischdiener vorgestellt werden, entweder an Götter oder an einen höchsten guten Gott glauben, den Schöpfer der Welt, und daß sie in ihrem Dialekte bestimmte Namen für ihn haben.

Theodor Waitz[4]) konstatiert, daß in der Religion dieser sogenannten Fetischdiener auch Tierdienst (Zoolatrie) und Ehrfurcht vor den Geistern der Verstorbenen (Psycholatrie) sich finden.

Diese Vielseitigkeit der afrikanischen Religionen wäre unverständlich, wenn der Fetischismus keine historischen und psychologischen Antezedenzien hätte. „Es gibt keine Religion," urteilt Max Müller, „die sich ganz frei von Fetischismus gehalten hat, und keine, die ganz aus ihm besteht."[5])

Ein universeller urzeitlicher Fetischismus und dieser als die Urform der Religion ist nichts weiter als eine Hypothese, und zwar eine, zu der die Religionsgeschichte so wenig berechtigt wie die psychologische Betrachtung. Die, welche damit den Ursprung der Religion erklärt zu haben meinen, nehmen entweder an, was erst zu beweisen ist. Denn die Pointe, wie der Mensch darauf kommt, zufällige Objekte, wie Steine, Muscheln u. a. für eine Macht, für Geist, für Gott zu halten, woher er die Vorstellung von etwas Übersinnlichem, Unendlichem hat, bleibt ungelöst.[6])

Oder, wenn er das Gottesbewußtsein, wie C. Schaarschmidt voraussetzt, schon mit an die Betrachtung der Dinge heranbringt, so ist es nicht minder befremdlich, daß dieses in diesen materiellen Gegenständen sein Genüge finden soll.

Auch kann der Totemismus als Vorstufe die Chancen zugunsten des Fetischismus keineswegs bessern. Denn der Totemismus ist selbst eine höchst problematische Erscheinung.

---

[1]) Friedrich Max Müller, „Lectures on the origin and growth of religion." Deutsch 1880: „Über den Ursprung und die Entwicklung der Religion", S. 118. [2]) S. 119.

[3]) „Westafrika, seine Geschichte, Zustände und Aussichten" 1856. Auch M. Müller S. 122.

[4]) „Anthropologie der Naturvölker" 1859—64. II, 181.

[5]) S. 135. [6]) S. 145.

Eine befriedigende Erklärung von seinem Ursprung existiert nicht.[1]) Weder befriedigt die Herbert Spencers, der ihn auf eine „mißverständliche Deutung von Spottnamen" [2]) zurückführt. Wilde hätten zuerst sich selbst nach natürlichen Gegenständen genannt, dann diese Gegenstände mit ihren gleichnamigen Vorfahren verwirrt und sie verehrt, wie sie bereits ihre Vorfahren verehrten. [2])

Ich meine, dazu würde allerdings eine ungewöhnlich große Portion von Konfusion gehören, an der noch dazu nicht nur einer oder der andere einzelne, sondern in der Weiterpflege dieses so entstandenen Totemismus ganze Generationen unbedenklich sich hätten beteiligen müssen.

Noch kann die Erklärung John Lubbock's ausreichen.[3]) Er meint, die Gewohnheit, Personen und Familien nach Tieren zu nennen, habe den Totemismus hervorgerufen. Aber auch damit würde doch den Stämmen und Einzelnen, die dabei in Frage kommen, ein so ansehnlicher Grad von Gedankenlosigkeit zugemutet, daß es sehr wenig plausibel erscheint.

Der Name oder das Symbol eines Clantieres bei Algonkinen, einer großen Gruppe ehedem in weiten Gebieten Nordamerikas und den Vereinigten Staaten, heute auf kaum 40000 im Norden und Westen zusammengeschmolzener Indianerstämme, ist Dodaim, und dieses Wort ist in seiner gebräuchlicheren Form Totem zu einem allgemeinen Ausdruck in der Ethnologie geworden, um ähnliche Beinamen in der ganzen Welt zu bezeichnen. Auch bei gewissen australischen Stämmen hat eine Familie irgend ein Tier oder Gewächs zum „Kobang", zum Freund oder Beschützer, und es besteht ein geheimnisvoller Zusammenhang zwischen beiden. Der Mensch tötet kein Exemplar von der Art seines Stammtieres und legt sich auch Beschränkungen auf, die Pflanze zu sammeln, die sein „Kobang" ist.[4])

Virchow sieht in der Totemverehrung das dunkle Gefühl des Darwinismus, die vorausgesetzte Einheit der bewegenden Kräfte

---

[1]) J. G. Frazer, Totemism, 1887. p. 95.

[2]) Spencer, Principles of Sociology I, 367: „misinterpretation of nicknames."

[3]) Lubbock „Origin of Civilisation." p. 260.

[4]) Edw. B. Tylor „Primitive Culture" 1871. Deutsch: „Die Anfänge der Kultur" II, 235.

in ahnungsvollen Bildern darzustellen.[1]) Pflanzen bauende Stämme Zentral-Brasiliens haben v. d. Steinen zu der Überzeugung geführt, daß die Totems auf dem Verhältnis des menschlichen Wildstammes zur Tierwelt beruhen, der die Tiere für seinesgleichen halte. Das wäre nur ein neues Problem und freilich gehören die australischen „Kobangs" bereits der Jägerstufe an; aber die Totemverehrung ist keineswegs ganz allgemein. Auch in Australien nur „bei gewissen Stämmen."[2])

Rationell dagegen ist die Bemerkung,[3]) die Frazer zu der Frage macht, ohne in ihre Erörterung einzutreten: Wenn man die weitreichenden Folgen betrachte, welche in der Fauna und Flora eines Distrikts durch die Bewahrung oder Vernichtung einer einzelnen Tier- oder Pflanzen-Art hervorgerufen werde, so erscheine es wahrscheinlich, daß die Neigung des Totemismus, gewisse Pflanzen- und Tierspezies zu schützen, das organische Leben der Gegenden reichlich beeinflußt haben müsse, wo sie vorgeherrscht habe. Jawohl. Das wäre verständlich. Aber sollte man den Totemismus so entstanden denken? Mindestens wäre es ein Umweg: Um eine Spezies einer Gegend zu erhalten, sie zum Ahnen des Stammes zu erwählen und sie so zu behandeln, als ob sie's wirklich wäre. Handelte es sich lediglich um eine Melioration des Distriktes in wirtschaftlicher Hinsicht und war diese von der Pflege einer Tier- oder Pflanzen-Gattung zu erwarten, warum denn diese nicht direkt ins Auge fassen?

Aber sind denn die Totem-Tiere der verhörten Stammessagen solche, von deren Schonung und Zucht man einen solchen meliorierenden Einfluß auf einen Distrikt erwarten konnte? Krokodile, Haifische, Schlangen, Schnecke, Beutelratze, Krabbe, Rabe, Adler, Kondor usw.? Von Pflanzen wäre es vielleicht eher anzunehmen. „Bäume", Kornrose und der rote Mais werden allein erwähnt. Welche auch sonst noch hinzukommen mögen: die angeführten Tiere werden genügen, um erkennen zu lassen, daß der Nutzen für den Distrikt den Totemismus nicht allein zu erklären vermag.

Und vor allen, worauf es für uns ankommt: wo bleibt bei allen diesen Erklärungsversuchen die religiöse Seite des Totemismus?

---

[1]) Zeitschrift für Ethnologie XXI, 1889, S. 164.

[2]) M. Hoernes „Urgeschichte". 104.

[3]) „. . . it may be observed." Frazer, Totemism p. 95.

Wir stehen vor dem Glauben an eine Herkunft von Tieren und Pflanzen. Wie weit er immer verbreitet sein mag, J. F. M'Lennan in den Essays in der Fortrightly Review[1]: „The worship of Plants and Animals, Totems and Totemism" berichtet: Wir wissen nicht, wie er entstanden ist. Und selbst wenn Andrew Lang[2]) schließt, er bezeuge unzweifelhaft eine Gemütsverfassung, für die keine unbiegsame und unbewegliche Linie zwischen Mensch, belebter und unbelebter Natur gezogen sei, so trägt dieser Schluß noch nicht dazu bei, unser Verständnis von dieser Erscheinung zu fördern. Aber allerdings der reine Totemismus ist demokratisch. Er ist Gleichheit und Brüderlichkeit. Ein Individuum der Totem-Spezies ist so gut wie das andere. Seine soziale Bedeutung ist damit evident. Ob ihm darüber hinaus noch eine andre eignet? Unmöglich ist eine in ihrem Ursprung so dunkle Erscheinung geeignet, als Urform der Religion zu gelten.

* * *

[1]) 1869—71. Auch Frazer p. 91—95 gibt eine „Geographical diffusion of Totemism." In Australien meint er, sei er fast allgemein. In Nordamerika mag er vorwiegen oder prävaliert haben unter den Stämmen östlich von den Rocky Mountains und unter allen Indianern, nicht den Eskimo-Stämmen, an der Nordwestküste sowohl nach Süden wie an der Grenze der Vereinigten Staaten.

Unter den Stämmen des westlichen Washington, nordwestlichen Oregon und in Kalifornien. In Panama unter den Guaymies. In Südamerika unter den Goajiros an den Küsten von Colombia und Venezuela; den Arawaks in Guiana, den Buschnegern ebenda und den Patagoniern.

In Afrika wiegt der Totemismus vor in Senegambien, unter den Bakalai am Äquator, und unter den Damaras und Betschuanen im südlichen Afrika.

In Bengalen sind zahlreiche Totemstämme unter den Nicht-Ariern. In Siberia die Yakuts; auch die Altaians. In China Spuren davon. In Samoa existiert er.

In Melanesien erscheint er auf dem Fiji (Viti), den Neu-Hebriden und den Salomon-Inseln.

Im Indischen Archipel, auf den Philippinen Spuren mit dem Glauben, daß die Seelen der Vorfahren in Bäumen wohnen.

Als gewiß wird er angesehen von den alten Völkern für die Ägypter, als sehr wahrscheinlich für die Semiten, Griechen und Lateiner. Wenn er bewiesen ist für einen arischen Zweig, wird er bewiesen sein für alle. Denn Totemismus hätte sich schwerlich bei irgend einem arischen Zweig nach der Zerstreuung entwickelt. Denn entlehnt war er, soweit wir sehen, nie. Prof. A. H. Sayce[3]) findet ihn unter den alten Babyloniern, aber seine Gründe sind nicht hinreichend. [2]) p. 58. 59. [3]) „The Religion of the Ancient Babylonian" (Hibbert Lectures 1887, p. 279).

Und der Kultus, auf den sich C. Schaarschmidt[1]) beruft? Auf „die gelegentliche Ausschmückung von Fetischen, die aufgestellt werden," und sich „vielleicht als schwacher Anfang eines Kultus" betrachten ließe, legt er selbst kein Gewicht,[1]) da dergleichen zu sporadisch und zweifelhaft ist. Um so wichtiger erscheint ihm der schon durch seine allgemeine Verbreitung Beachtung verdienende religiöse Tanz."[1])

„Dieser stellt," schreibt C. Schaarschmidt, „durch rhythmische Körperbewegungen eine innere Erregung dar, welche sich auf die höhere, übernatürliche Macht bezieht: man ahmt diese Macht in ihrer Wirksamkeit, wie man sich dieselbe vorstellt, nach." „Das trägt allerdings schon den Charakter eines Kultus, daher man den religiösen Tanz als den ältesten Gottesdienst bezeichnen mag."[1])

Läßt sich das zugeben?

Der religiöse Tanz der älteste Gottesdienst?

Wer Konstantinopel besucht, hat noch heute Gelegenheit, die „tanzenden Derwische" zu sehen und ihren religiösen Andachtsübungen (Sikrs) beizuwohnen. Es sind die Mitglieder eines in der Türkei sehr volkstümlichen religiösen Ordens. Der gnostische Mystiker Dschelâl-eddin er-Rumi, gestorben 1273, hat ihn gegründet. In lichtbraunen Mänteln und hohen, runden Filzhüten gehen die „Mewlewi"[2]) einher, wohnen in reich dotierten Klöstern, verherrlichen Gott durch ein beschauliches Leben und stehen in großem Ansehen. Ihre zweimal in der Woche zu verrichtende Hauptandachtsübung ist der kreisende Tanz um ihr in der Mitte sitzendes Ordens-Oberhaupt, den Scheich, sowie zugleich in einer vorgeschriebenen Kreisbahn. Unter den bald klagenden, bald kreischenden Tönen der Musikinstrumente drehen sie sich in zunehmender Geschwindigkeit um sich selbst, die eine Hand nach oben gestreckt, um von dort zu empfangen, die andere flach nach unten gerichtet, um dem Irdischen abzusagen, den Kopf auf die Schulter gelegt, die Augen geschlossen. Jeden Freitag nachmittag gegen 2 Uhr werden fremde Besucher in einer besonderen Loge des Klosters im belebtesten Teile von Pera zugelassen. Dieser

[1]) S. 108. [2]) Vom arabischen mewlä, Herr, Meister.

Umstand beeinträchtigt nicht, soweit es der Beschauer zu konstatieren vermag, die exakteste Ausführung bis zum rasenden Wirbel. Sie läßt weder Ermüdung noch Schwindel wahrnehmen, obwohl sie nahezu eine halbe Stunde ohne Pause andauern kann; macht dagegen bei aller Fremdartigkeit der Übung doch den Eindruck, daß es denen, die sie ausführen, voller Ernst damit ist und auch während derselben unverändert bleibt. Sind die Zeremonien der Mewlewi als bildliche Darstellung sufischer[1]) Dogmen aufzufassen; soll in ihnen das geistliche Fortschreiten in den drei Stationen von der äußerlichen Abfindung mit den vorgeschriebenen Gebeten und Akten zur Erkenntnis, daß nur das beschauliche Versenken in die Gottheit Wert hat, bis dahin, wo man sich eins mit ihr weiß, zum symbolischen Ausdruck kommen: immer ist der Tanz nur Mittel zum Zweck, Vehikel zum Gottesdienst, nicht dieser selbst. Ein methodisches Manöver, in der geschlossen gemeinsamen, peinlich gleichförmigen Übung das Ich-Bewußtsein in das Bewußtsein des All-Einen übergehen und aufgehen zu lassen.

Die heulenden Derwische in Skutari erreichen oder erstreben denselben Zweck nur auf anderem Wege. Nach dem gewöhnlichen, fünfmal des Tages zu wiederholenden Gebet setzen sie sich in einen Kreis, beten die erste Sure des Korans, sprechen mehrere Segenswünsche über den Propheten, eintönig und langsam. Dann stehen sie auf, sagen noch langsam das Glaubensbekenntnis la ilâh illa 'llah, die sechs Silben getrennt, her mit begleitenden Bewegungen. Die Bewegung wird schneller und schneller, schließlich zum Tanz in rasendem Tempo, wenn der Scheich zu stampfen anfängt, und der Gesang artet in Wutgeheul aus. Die Derwische schließen sich inzwischen zu einer Kette zusammen, und wie eine Mauer neigen sie sich vor-, rück- und seitwärts, während der präsidierende Scheich den Fanatismus noch zu entflammen fortfährt. Alle folgen demselben. Das Ich-Bewußtsein tritt hinter dem Gemeinbewußtsein zurück. Der Sufismus mündet in den Pantheismus aus. Auch das Heulen ist nur Mittel zum Zweck, nicht selbst religiöser Akt. Die Ekstase soll das Bewußtsein der Einheit mit Gott, dem All-Einen, ermöglichen. Und die Ekstase wird durch die in orgiastischen Tanz ausartende rhythmische Be-

[1]) Sûfismus der Mystizismus der Mohammedaner, der den Menschengeist für eine Emanation des Göttlichen ansieht, die zur Wiedervereinigung mit diesem zurückstrebt.

wegung, sowie durch den mit ihr gleichen Schritt haltenden Gesang oder vielmehr das durch Überstürzen der Silben entstehende wilde Geschrei zuwege gebracht.

Der unbeteiligte Zuschauer, der jeden Donnerstag, nachmittag 2 Uhr, ohne Schwierigkeit Zutritt zum Kloster für einen reservierten Platz erhält, hat allerdings mehr den Eindruck einer Orgie von einer Schar Rasender. Und wenn er es vorzieht, am Sonntag Nachmittag die Rufâî-Derwische in deren Kloster in der Vorstadt Kassim Pascha zu besuchen, wird es nicht anders sein.

Der Tanz, die rhythmische Bewegung der Füße, an der der übrige Körper taktmäßig teilnimmt, ist der natürliche Ausdruck harmloser Fröhlichkeit, bei spielenden Kindern Hiob 21, 11 ff., Matth. 11, 17, bei festlich gestimmten Erwachsenen. Die ägyptischen Mädchen tanzen bei dem Anschwellen des Nil,[1]) die Inder beim Sonnenaufgang,[2]) die Kriegshelden bei erfochtenen Siegen,[3]) die Hausgenossen bei freudigen Anlässen daheim.[4])

Daß der Tanz als dieser harmlose Ausdruck der gehobenen Stimmung auch bei religiösen Feiern eine Rolle spielt, kann weder überraschen noch befremden. In den heidnischen Kulten ist er nicht selten. Aber selbst im Alten Testament wird er wiederholt erwähnt,[5]) und nicht einmal dem Neuen ist er fremd.

Die Frage, um die es sich in unserem Zusammenhange handelt, ob die hin und her laut gewordene Annahme, daß der Tanz in der alttestamentlichen Religion ein Element des Kultus gewesen sei, den Tatsachen entspricht, ist zu verneinen. Wo er im Zusammenhange mit religiösen Feiern berichtet wird, ist er

[1]) Cl. Aelian 11, 10. [2]) Lucian salt. 15.

[3]) Richt. 11, 34. 1. Sam. 18, 6; 30, 16. Judith 3, 8; 15, 13.

[4]) Luk. 15, 25. Mt. 14, 6. Aelian 7, 2.

[5]) Pred. 3, 4 רְקֹד 1. Chron. 15, 29 רִקֵּד vgl. Jes. 13, 21; Hiob 21, 11; Psalm 29, 6: symbolisch die Berge. כָּרַר im Pilp. כִּרְכֵּר 2. Sam. 6, 14. 16. LXX ὀρχεῖσθαι vgl. Mt. 11, 17; 14, 6. חָגַג 1. Sam. 30, 16; Ex. 5, 1; Lev. 23, 41; Deut. 16, 15; Ps. 42, 5 u. ö. Ps. 107, 27. חַג das Tanzfest. חוּל sich herumwirbeln Richt. 21, 21, 23 מְחֹלְלוֹת LXX 1. Sam. 18, 6 (Tänzerinnen). מְחֹלָת der Reigentanz Hohe Lied 7, 1. Ex. 15, 20; 32, 19. מָחוֹל der Tanzreigen Ps. 30, 12; 149, 3; 150, 4; Jer. 31, 13. Klagel. 5, 15. שִׂחֵק 1. Sam. 18, 7. 2. Sam. 6, 5, 21. 1. Chron. 13, 8; 15, 29. Richt. 16, 25. Jer. 30, 19. Vgl. 1. Kor. 10, 7 παίζειν. Dasselbe Odyss. 8, 251.

ein Akzidens, eine Begleiterscheinung, der geläufige Ausdruck der Freude durchweg, nicht der religiösen vor anderen oder gar dieser allein.

Über dieses Verständnis hinaus führen weder Jes. 30, 29 noch Richt. 21, 19—21.

2. Sam. 6, 14 (1. Chron. 15, 27) widerspricht der Auffassung, daß der Tanz selbst einen religiösen Charakter hat. Michal, die Tochter Sauls, „verachtete" den König David „in ihrem Herzen," als sie ihn durchs Fenster in einem leinenen Priesterkleid, dem אֵפוֹד בָּד, wie es die Priester außer dem obersten Priester trugen, springen und tanzen vor dem Herrn sah. Sie nahm Anstoß daran. Das wäre psychologisch ganz unverständlich, wenn der Tanz an und für sich als heiliger Akt, als Gottesdienst in Israel gegolten hätte. In Ex. 32, 19 erfolgt der „Singetanz" um das goldene Kalb. Da handelt es sich um einen notorischen Abfall ins Heidentum, und das „Umhinken" des Altars seitens der Priester Baals 1. Könige 18, 26 war nicht minder heidnischer Dienst.

Immerhin ist das Heidnische dort das goldene Kalb und hier der Baalsdienst, nicht der Tanz, der als Ausdruck freudiger Gefühle, als allgemeine völkerpsychologische Erscheinung seine hinreichende Erklärung findet. Man tanzte zur Festfeier und gab so die Feststimmung kund. Aber Priester und Vornehme beteiligten sich nicht am Tanz. Daß es David tat, war wider die Sitte. Das wirft ihm Michal 2. Sam. 6, 20 vor, sowie daß er sich eben dazu seiner königlichen Kleidung entledigt hat.

Alles, was das Herz erfreut, kann Anlaß zum Tanz werden, den in der Regel Gesang begleitet. Aber ein Zusammentanzen der Geschlechter ist dem semitischen Altertum fremd. Jünglinge und Jungfrauen singen und tanzen getrennt Ps. 68, 26.

Im regelmäßigen Gottesdienst des Alten Testaments ist für Tänze oder Prozessionen mit Tanz kein Raum und keine Stelle. Wenn Mirjam, die Schwester Aarons, die Prophetin, nachdem Israel der Macht Pharaos entronnen war, eine Pauke in ihre Hand nimmt und alle Frauen ihr folgen mit Pauken am Reigen 2. Mos. 15, 20: so äußert sich so die allgemeine Freude über die Errettung. Ein kultisches Element wird dadurch der Tanz noch nicht. Ebensowenig läßt sich daraus schließen, daß ihm als solchen ein religiöser Charakter innewohnt. Reste kultischen

Tanzes lassen sich an den dafür in Anspruch genommenen Stellen[1]) unbefangenerweise nicht entdecken; auch in Alt-Israel ein die Ekstase kundgebender Kultustanz[2]) nicht konstatieren.

Daß dagegen in den heidnischen Kulten der Tanz vielfach eine Stelle hat, ist nicht zu bestreiten. Es fragt sich nur, welche. Nur wenn er selbst Gottes-, bezw. Götterdienst ist, nicht nur eine Begleiterscheinung davon, wäre der Fall überhaupt diskutierbar, ob der religiöse Kultus so entstanden sein und man den religiösen Tanz als den ältesten Gottesdienst ansehen könne.

Wenn Apollo, der Gott der Weissagung und des Gesanges, *ὀρχηστής* heißt, so ist dies für unsere Frage ohne Belang. Galt die *ὄρχησις* als *ἔνδοξον καὶ σοφόν τι*, so kann sie etwa der Protektion eines Apollo nicht unwürdig sein. Über ihren religiösen Charakter würde daraus noch nichts folgen. Auch auf den Festschwarm der Bacchanten, den „*θίασος*", auf die Reigentänze der Frauen, welche den Thyrsos in den Händen des Nachts bei Fackelschein unter Euoe-Rufen und dem betäubenden Schall der Musik sie aufführen, ist eine Berufung nicht wohl angängig.

Der Tanz war nicht spezifisch, nicht unersetzlich. Ein Umherziehen in stürmischem Lauf konnte an seine Stelle treten. Das *εὐοῖ*-Rufen geschah in beiden Fällen.

Selbst das Umtanzen der Götzenbilder, die in Knossos üblichen Tänze zu Ehren der Ariadne, die der römischen Jungfrauen zu Ehren der Diana, der Juno, die der beiden Gruppen der römischen Salier von je 12 Mitgliedern patrizischen Geschlechts in Waffen zu Ehren des Mars, während ihre Lieder mehrere Götter feierten, am Schluß den Mamurius, den kunstreichen Waffenschmied, der zu dem unter Numa vom Himmel gefallenen Schild elf andere, vollkommen gleiche, hinzugemacht haben sollte, führen nicht weiter. Sogar die Tänze in den Mysterien neben einer ganzen Reihe anderer ritueller Handlungen wie Gesänge, Prozessionen, Opfer, Sühnungen, Reinigungen, Büßungen, auch wenn sie symbolisch gedeutet werden können, lassen einen verbindlichen Schluß auf einen ihnen vor anderen eignenden spezifisch religiösen Charakter nicht zu. Sucht in dem Tanz wie andere Festfreude, so auch die religiöse einen Ausdruck, so mag er in

[1]) Von J. Millar in Hastings Enzyklop. I, 549 in Jes. 30, 29; Richt. 21, 19—21; 2. Sam. 6, 14; Ex. 32, 19; 1. Kön. 18, 26.

[2]) Wie Stade, Biblische Theologie des A. T. 1905, annahm.

diesem Falle eine Stelle im Kultus einnehmen und zur Feier mitwirken: einen religiösen Charakter durchweg nimmt er damit nicht an. Er dient als Mittel zum Zweck, wie andere Verrichtungen. Im übrigen, abgesehen von diesem besonderen Anlaß, der Tanz als solcher, diese rhythmische, gleichsam dem Menschen in den Gliedern liegende taktvolle Bewegung, ist an und für sich nicht religiös charakterisiert, sondern einfach der naive oder geschulte Ausdruck des natürlichen Frohsinns und bleibt es, auch wenn er gelegentlich kultisch in Anspruch genommen wird. Daß dies schon auf niedriger Kulturstufe geschieht, ändert daran nichts.

Danach erscheint es psychologisch so unwahrscheinlich wie möglich, daß die kultische Religion als Tanz begonnen haben sollte.

Ob der Tanz durch rhythmische Bewegungen eine innere Erregung darstellt und nicht oft genug auch ohne eine solche einfach dem Taktgefühl Folge gibt, welches irgend eine dazu geeignete Tonweise in uns auslöst: eine Erregung, die sich auf eine höhere, übernatürliche Macht bezieht, sie in ihrer Wirksamkeit nachahmt, dadurch eine Annäherung an sie und so eine Verstärkung der menschlichen Kraft durch sie erstrebt oder erwartet, ist mehr, als sich belegen läßt. Der Schluß daraus, daß die Tanzenden sich putzen, auf ihre Absicht, sich dadurch der übernatürlichen Macht „ähnlich zu machen" und sie so „darzustellen",[1]) ist ohne den erforderlichen Anhalt. Daß, wo die Tanzenden sich in die Häute von Tieren hüllen und deren Bewegungen nachahmen, sie eine übernatürliche Macht „nach Art von Totems" [1]) darstellen wollen, ist ganz unerweislich.

Freilich „tanzte nicht nur der Einzelne, sondern schon bei rohen Naturvölkern finden wir den Gesellschafts- und Reigentanz, welcher später, wie bei den Griechen, zu kunstvoller Choreutik ausgebildet wurde" [1]): der religiöse Charakter wird dadurch noch nicht verbürgt. Auch in Israel tanzte man nicht zu eigenem Vergnügen, sondern zur Bekundung der allgemeinen Freude, und doch galt die Beteiligung der Priester für anstößig.[2])

[1]) C. Schaarschmidt, S. 109.

[2]) Dagegen sind es in der chinesischen Volksreligion die Priester und Priesterinnen, die Wu und Hih, wie sie in den klassischen Büchern genannt werden, welche in der Verrichtung der Zeremonien und Riten „den Göttern angenehme Tanzbewegungen" machten und mit Musikbegleitung sowie Paukenlärm sangen! F. J. M. de Groot. Saussaye I, 88.

Ob die Australier, auf dem Kriegspfad begriffen, sich bis in die Nähe ihrer Feinde schleichen und unmittelbar vor dem Angriff tanzen, um so von Gott gestärkt zu werden,[1]) oder um so selbst ihre Stimmung zu erhöhen: das wird schwer sein festzustellen. Den belebenden Einfluß der Marschlieder kennen und nehmen wir noch heute in Anspruch.

Daß der Tanz so zur Aufforderung um Hilfe werde und das vertrete, was später als Gebet und Aufschrei zu Gott um dessen Beistand einen durch die ganze Entwicklungsgeschichte der Religion wesentlichen Zug bilde,[1]) entzieht sich aller Kontrolle.

Dagegen „kann das den Tanz begleitende Singen oder ein diesem entsprechendes Geräusch" nicht „als Übergang angesehen werden, um den Gott zu feiern und herbeizuziehen."[1]) Gesang und Tanz sind fast immer beisammen und werden von Haus beisammen gewesen sein. Denn im Grunde ist der Tanz in rhythmische Körperbewegung umgesetzte Musik, Melodie, Tonweise, Taktempfindung. Alles, was das Herz anregt und begeistert, kann Anlaß dazu werden. Wiederum steigert der Tanz die gehobene Stimmung und kann in wilde ekstatische Ausgelassenheit ausarten, wie bei dem Umkreisen des Altars seitens der heidnischen Semiten im Baal-Markod-Kultus,[2]) ohne mit der Verwertung im Kultus auch einen religiösen Charakter anzunehmen. Musik, Gesang, Tanz dient der gemeinsamen Freude oder Be-

---

„Aufführungen pantomimischer Tänze" werden auch bei den Japanern erwähnt, aber aus einer Zeit, wo das Priesteramt schon erblich war, Gebete, Reinigungen u. a., auch der heilige Baum des Schintoismus, Sakaki eine Rolle spielten. R.-Lange. In Saussaye I, 148.

Musik und Tanz sollen auch die vedischen Götter erfreuen, sowie Wohlgerüche. Edw. Lehmann (Kopenhagen). Saussaye II, 33.

[1]) C. Schaarschmidt, S. 109.

[2]) Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte. I. 3. Afl., 380: „Bei Festen wurde durch Musik und Tanz die Festfreude erhöht. Der Name des Ba'almarkod läßt an ekstatische Tänze denken." „Die Opfernden schneiden sich blutig, sie schreien, sie tanzen um den Altar, bis ihr Tanz in Raserei ausartet." Es sind „Mittel", Ba'als „Aufmerksamkeit auf das Opfer herabzulenken." — Das „Lehrbuch der Religionsgeschichte" des Leidener Prof. der Theologie P. D. Chantepie de la Saussaye hat in der 3. Aufl. von ihm selbst nur „die Germanen" II, 532—588. Das Zitat stammt von Friedrich Jeremias, der die „Semitischen Völker in Vorderasien" I, 246—467 bearbeitet hat. „Ein Ba'al des Tanzes, Ba'al-markod, hat wohl seinen Namen von bacchantischen Tänzen, die zu seinem Kult gehörten" p. 372.

geisterung ebenso zum Ausdruck wie zur Erregung. Lediglich so ist auch der Tanz Davids vor der Bundeslade anzusehen. Daß sie „vermutlich irgend einen Jahve darstellenden Fetisch enthielt,“ [1]) ist ohne allen Anhalt. „Daß in der Lebendigkeit der rhythmischen Körperbewegung eine geistige, religiös erregte Potenz des Menschenwesens erscheint, welche das Grundprinzip des Gottesdienstes, die Vereinigung mit der höheren Macht, in ihrer Art vertritt,“ [2]) desgleichen.

Im Hinduismus, wo eine theologische Kontroverse von heute schon die Gemüter bewegt und die Schulen entzweit, ob der Mensch die Gnade selber ergreifen oder sich ganz passiv dabei verhalte; wo man beten kann, wie Telasī dāsa: „Herr, schaue zu mir herab, nichts vermag ich von selbst. Wem kann ich meine Sorgen anvertrauen? Herr, deine Wege erquicken mein Herz. Dein allein ist Telasī. O Gott des Erbarmens, tue mit ihm nach deinem Erbarmen!“: liegt der Charakter des Tempeldienstes in dem bunten Mancherlei der Zeremonien. Nach ihnen vollziehen sich die heiligen Handlungen. Oft, zumal in dem çivaischen Kult, ganz primitiv. „Und doch selbst in einem klassischen Lehrstücke der Çivatheologie wird erwähnt, daß die Riten außer in Bädern, Opfern, Rezitation und feierlichen Prozessionen auch in Lachen, Singen und Tanzen bestehen.“ Edw. Lehmann, Saussaye II, 149.

Ohne Tanz und Lied gab es bei den Griechen fast keinen Kultus. Aber wenn es nur einen gab, so beweist dieser eine, daß der Tanz nicht unentbehrlich dazu ist. „Da man Götter und Verstorbene bei den Opfern speiste, den Göttern Kleider brachte, Geschenke darbot, sie durch Waschungen pflegte, können uns auch Spiele unter den Kult m i t t e l n nicht auffallen. Als an den Panathenaien Tänzer mit leichter Kopfbedeckung und Schilden den Waffentanz, Pyrrhiche, aufführten, wird dies als eine Augenergötzung für die Göttin gemeint gewesen sein. Sehr leicht aber wird sich, wenigstens in den ältesten Zeiten, etwas von dem Gedanken beigemischt haben, daß von der jugendlichen Kraft und Gewandtheit dieser Tänzer auch etwas auf die jugendliche und kriegerische Göttin selbst überginge.“ A. E. J. Holwerda (Leiden). Saussaye II, 347. „Wird sich“. Möglich. Der um-

---

[1]) Schaarschmidt, S. 109. [2]) S. 110.

gekehrte Fall von dem, den Schaarschmidt setzt, daß der Tanzende Hilfe und Stärkung von der Gottheit erfahre. Ein verbindliches Urteil läßt sich nicht abgeben.

* * *

Von dem „sakramentalen Mahl", dem „Ursprung des gesamten Opferwesens," worin C. Schaarschmidt eine „andere auf dem Totemismus fußende wie auf ihn hinweisende Kultusform" sieht, bekennt er selbst, daß sich noch nicht alles im einzelnen klar durchschauen läßt.[1]) Im Grunde ist aber alles dabei zweifelhaft. Das Mahl, seine Bedeutung und seine Wirkung. Ob der Stamm „alljährlich einmal und unter gewissen Umständen auch wohl noch öfter" „ein Exemplar seines Totemtieres in feierlichem Mahl verspeist," [1]) wissen wir nicht und läßt sich nicht einmal mehr in irgendwie verläßlicher Weise ermitteln. Wir erfahren aus den Mythen nur, daß im Notfalle auch ein Totemtier zur Speise dienen darf, ganz einfach zur Nahrung, um lediglich dem Hungertode vorzubeugen. Von einem sakramentalen Charakter hören wir nichts. Von einer Kultusform ebensowenig. Und wir können nicht an eine solche denken. Daß die Totemisten das Mahl einnehmen, „um sich dadurch mit dem in dem Fleisch und Blut des Totemtieres enthaltenen göttlichen Geist neu zu erfüllen,"[1]) ist eine Deutung, wozu die Berichte nicht berechtigen. Die Speisenden wollen sich so am Leben erhalten. In dieser Not essen sie. Daß sich „der Mensch auf diese Weise mit der höheren Macht durch das Vehikel des Totemkörpers verbinden will, dessen Fleisch und Blut der ihm gemäßen höheren Kraft voll zu sein scheint,"[1]) ist nichts als Deutung, Zutat ohne irgend einen stichhaltigen Grund.

In den Texten steht nichts Gewisses.[2]) Nur der Ausdruck der Trauer, daß sie das verwandte Tier nicht schonen können.[2])

---

[1]) S. 110.

[2]) Frazer, Totemism. p. 7: „In the Mount Gambier tribe (South Australia): „a man does not kill or use as food any the animals of the same subdivision with himself, excepting when hunger compels; and than they express sorrow for having to eat their wingong (friends) or tumanang (their flesh)". — p. 17: „The Samoans thought it death to injure or eat their Totems."

Eine Prozession von 50 Mann brach nach dem Geist-Lande auf und kehrte nach vier Tagen zurück, jeder mit einem Korbe von lebenden Turtel-

Der Mittelpunkt des Kultus ist das Opfer. Das Opfer ist Götterspeise. Die Verwendung des Blutes bei anderen kultischen Handlungen und das Menschenopfer lassen es außer Zweifel, daß das Blut beim Opfer die Hauptgabe war. Im Blut liegt das Leben. Daß das Opfer ursprünglich den Charakter eines mit dem Stammesgott gemeinschaftlich gehaltenen Mahles getragen haben mag, ist nicht zu beanstanden. Das Opfer war entweder ein Vollopfer oder ein Bitt- oder Dankopfer. Wurde nicht ein Vollopfer gebracht, so bekommt der Opfernde Teile des Opfertieres. Es verbindet sich mit dem Opfer ein Opfermahl.

War's so bei den Semiten in Vorderasien, kommen vielleicht auch jährliche Familienopfer, wie 1. Sam. 20, 6, schon in früherer Zeit vor: so erscheint bei den Indern das vedische Opfer von Haus aus als ein freundliches Gastmahl für die Götter. Alle Veranstaltungen dazu, das Feuer, das zum Opfer bestimmte, die Gesänge laden sie ein, auf dem h. Gras vor dem Altar Platz zu nehmen, und man kargt nun nicht mit Milch und Butter, Korn und Reis, Fett und Fleisch. Doch rechnet man bestimmt auch auf Gegengabe, aber auch auf die der Sündenvergebung, der sühnenden Befreiung von aller Unreinheit.

Die Götter bedürfen der Opfer. Sie wachsen dabei, sie erstarken davon. Aber sie werden dafür denen willfährig, wenn nicht dienstpflichtig, die sie darbringen. „Die Andacht herrscht über die Götter." „Der Opfernde jagt den Indra wie ein Wildbret."

Bei den Persern besteht die Totenfeier für einen Verstorbenen in einem Brotopfer, das, ein flacher Brotkuchen, nach der Opferung wie eine Hostie den Teilnehmenden dargereicht wird.

---

tauben. Eine wurde in ein Haus gebracht, mit göttlichen Ehren bewillkommnet, gleichwohl am anderen Tage getötet, ihr Fleisch und ihre Knochen in den Fluß geworfen.

Damit sie einmal noch zurückkehre zum ewigen Leben unter ihre Kameraden in den trüben Fluten des Totensees.

Der Gedanke, daß die Turteltaube tot sei, wurde mit Emphase abgelehnt, sie habe nur das Haus gewechselt und sei gegangen, für immer in dem Heim unserer verlorenen anderen zu leben. „Der Sinn von solchen Zeremonien", sagt Frazer p. 48. „ist nicht klar. Vielleicht, wie vermutet worden ist (Encyclopaedia Britannica, article „Sacrifice" vol. XXI, p. 137), sind es Sühneopfer (piacular sacrifices), in denen der Gott stirbt für sein Volk." „Dies wird unterstützt durch die Verwünschungen, mit denen die Ägypter das Haupt des geschlachteten Büffels beladen." Frazer p. 49.

Bei den Römern kamen in der Kaiserzeit die collegia funeraticia, Vereinigungen nicht sehr bemittelter Leute zur gegenseitigen Fürsorge für ein ordentliches Begräbnis, durch einen Senatsbeschluß im ersten Jahrhundert auf. Die Mitglieder hielten bei festlichen Gelegenheiten gemeinschaftliche Mahlzeiten, bisweilen auch zur Verehrung irgend einer Gottheit. Genaueres ist nicht bekannt. Alle diese gemeinsamen Mahle sind motiviert. Sie haben ihren bestimmten Anlaß und ihren Zweck. Der Opfergedanke bedingt sie.

Ein sakramentales Mahl, bevor dieser aufkam, und sich im Kultus durchsetzte, erregt auch abgesehen davon, daß es sich nicht nachweisen läßt, als Gedanke oder Hypothese Bedenken. „Der Entwicklungsgang des Opferwesens," sagt Schaarschmidt,[1]) „muß so gewesen sein, daß man zuerst das Göttliche zu sich nahm, dann später in Gesellschaft mit der Gottheit das Opfermahl hielt, ‚vor dem Herrn', wie der biblische Ausdruck lautet. Das sind zwei ganz verschiedene Arten des Ritus, aber es leidet keinen Zweifel, daß die erstere, das Verspeisen des Göttlichen in der Form des Stammestotems, den Anfang machte, und von da aus erst zu der zweiten Art, dem eigentlichen Opfermahl, übergegangen wurde."

Psychologisch erscheint mir diese Reihenfolge sowohl wie dieser Ausgang, wenn wir auch nur darin „ein Rudiment des eigentlichen Gottesdienstes"[1]) erblicken sollen, sehr wenig vertrauenerweckend. Es ist ein sehr befremdlicher und unserem Empfinden widersprechender Gedanke, den Gottesdienst damit zu beginnen, daß man das Göttliche verspeist. Ganz abgesehen davon, daß die Identifikation des „Stammestotems"[1]) mit dem Göttlichen nicht im mindesten aus den Überlieferungen zu erweisen oder gar erwiesen ist.

Was diese belegen, ist lediglich eine Beziehung eines Stammes zu seinem angeblichen, sagenhaften Ahnen. Stimmung und

---

[1]) S. 111. Vgl. dazu, was C. Schaarschmidt selbst S. 123 sagt: „Man muß den Begriff des Gottesdienstes stark modifizieren, wenn man den Tanz und das sakramentale Mahl als Kultushandlungen ansprechen soll. Nichtsdestoweniger darf nicht verkannt werden, daß der religiöse Tanz und das sakramentale Mahl Ausdrücke des Strebens sind, sich mit dem Göttlichen in Beziehung zu setzen und ihm zu huldigen." Nur dieser letzte Satz ist strittig zwischen ihm und mir.

Respekt ihm gegenüber ist verwandtschaftlicher Art, durchaus nicht ersichtlich religiöser Natur.

Auch die Konsequenz der Reihenfolge, „daß das bloße Vorhandensein von Opfern das Anzeichen des früheren Vorhandenseins von Totemismus ist,“ [1]) welche Schaarschmidt mit F. B. Jevons [2]) teilt, läßt sich nicht wohl mit der Tatsache vereinigen, daß der Opferdienst so alt ist wie die Religion und direkt auf dem Abhängigkeits- bezw. dem Verantwortlichkeitsgefühl Gott gegenüber beruht.

Ein Ausgang und Anfangsstadium muß sich endlich an der Möglichkeit des Fortschritts von ihm aus erproben. Auf den konkreten Naturalismus läßt C. Schaarschmidt den abstrakten Naturalismus folgen. Läßt sich der Aufstieg denken?

Der abstrakte Naturalismus die zweite Stufe der Religion?

Ist es nicht kindische Torheit, von einem Totem, einem Fetisch den Beistand zu erwarten, den derselbe in Wirklichkeit niemals leisten kann? Verwandelt sich dann nicht die ganze Religion in der Periode des Naturalismus in ein leeres Possenspiel, in einen krassen Irrtum? C. Schaarschmidt stellt selbst diese Frage und — verneint sie. Der Glaube an die höhere Macht und deren Hilfe schon als solcher allein sei eine wertvolle Stütze des menschlichen Daseins, wenn man sich auch die Wirksamkeit irrtümlich denke. Einmal eröffnet führe dann die Bahn des inneren Lebens weiter, zunächst so, daß der Mensch das Geistige der Gottheit nicht mehr an die materielle Hülle des Totems oder des Fetisches gebannt vorstelle. Er sehe die höhere Macht als eine von der sinnlich auffaßbaren, materiellen Natursphäre wesentlich verschiedene Geisterwelt an. Das sei eine Abstraktion von der gemeinen Naturerscheinung, aber die Naturreligion bleibe der Boden, da die Geisterwelt des Dämonismus sich nur auf das Natürliche beziehe. Gleichwohl bezeichne dieser abstrakte Naturalismus den bedeutsamen Fortschritt, daß der Dualismus von

[1]) S. 112.

[2]) „An introduction to the history of religion“ p. 113 ff.

Natur und Geist innerhalb der Naturreligion damit festgestellt werde.

Soll diesem Fortschritt eine Prüfung gewidmet werden, so hat diese von den kritischen Bedenken gegen die erste Stufe Abstand zu nehmen und sich lediglich darauf zu beschränken, ob von ihr aus im Sinne des Verfassers der Fortschritt einwandfrei oder überhaupt denkbar sei.

„Der Fetisch (und Totem) hat den Vorteil, daß man das höhere Prinzip darin festhält, seinen Gott sozusagen in der Tasche bei sich als Schutzgeist oder Zaubermittel tragen kann. Aber das höhere Prinzip ist an sich genommen ebensowenig an die materielle Hülle gebunden, als der Mensch mit seiner Seele an den Körper."[1])

„Gegenstand der Verehrung sind also im Bereich des abstrakten Naturalismus die Geister oder Dämonen, zu denen die Ahnengeister hinzukommen, nicht mehr sinnlich wahrnehmbare Wesen, wie Totems oder Fetische, sondern nach Analogie der Menschenseele übersinnliche Wesen einer höheren Ordnung," „in sehr großer Zahl,"[2]) daher „die Stufe des Polydämonismus."

Diesen Geistern des Polydämonismus „fehlt die Qualität sittlicher Wesen." Gut und böse sind sie nur im Sinne von nützlich und schädlich für den Menschen. Ja danach bilden sie den „Gegenstand der Verehrung oder der Furcht": 1. Geister der Ahnen und anderer verstorbener Menschen, denen man Ehrfurcht zollt, 2. Lokalgeister, *θεοὶ ἐγχώριοι*, indigetes, 3. Departements- oder Funktionsgeister.[2])

Selbst die Ahnen waren einerseits Gegenstand der Pietät, wozu noch die im ganzen Altertum verbreitete Meinung kommt, daß die Welt sich im Laufe der Zeit verschlechtere, „mundus in pejus ruit," andererseits der Furcht. Man sah sie mit Besorgnis an. Man sucht sie zu beschwichtigen. Der Tod, der dem Menschen alles raubte, konnte die Menschenseele in eine Art von bösem Dämon verwandeln.

Die Lokalgeister fordert die Sphäre des Nomadenlebens: die Herden müssen regelmäßig ernährt und gegen die Unbilden der Witterung geschützt werden. Dazu bedarf's der Hut gegen

---

[1]) C. Schaarschmidt, S. 114.
[2]) S. 115.

Unbilden für die Ländereien sowie des Gedeihens für den Pflanzenwuchs. Solche Natur- und Elementargeister haben aber noch immer etwas Unklares, Verschwommenes an sich.

Die Funktionsgötter haben ihr Ressort in allem, was geschieht, auch zumal im menschlichen Leben. Der Polydämonismus ist weit verbreitet „bei den Völkern des altaischen Stammes in ganz Nordasien," bei den Finnen, im Süden Asiens bei den Drawida-Völkern, bei den Maoris Neuseelands, in Polynesien wie in Melanesien, in Amerika bei den Mexikanern, Majavölkern und Peruanern. Die Indogermanen haben ihm nicht minder gehuldigt. Naturvölker und Kulturnationen haben sich zu ihm bekannt.[1]) Er ist eine unleugbare Tatsache.

Seine Anpassung an die betreffenden Lebensbedürfnisse der Geschlechter erklärt sie. Fischfang und Jagd, Viehzucht und Ackerbau, Hafer und Gerste, Kräuter und Fruchtbäume, häusliches Leben und Eheschließen erfreuen sich ihrer besonderen Geister: Geburt und Tod umgeben andere. Nöte und Krankheiten, wie alle Übel kommen jedoch nicht minder von ihnen. Überall ist der Mensch von den bösen Geistern umgeben. Neben den wohltätigen fehlen die unheilbringenden nicht.

Und eben so entsteht die Frage: Kann dieser Glaube ein Aufstieg sein? eine Stufe des Fortschritts in der religionsgeschichtlichen Bewegung der Menschheit? ein Schritt vorwärts, eine Etappe weiter in der Entwicklung zur reineren Gotteserkenntnis, zum ethischen Gottesglauben, zum Gott-Anbeten und ihm Dienen in Geist und Wahrheit?

Der Verfasser antwortet: „. . . der Fortschritt ist . . . evident: der Dualismus von Natur und Geist wird damit innerhalb der Naturreligion festgestellt."[2]) Ich frage weiter: Ist das schon ein Gewinn in religiöser oder doch in religionsgeschichtlicher Beziehung?

Den Geistern des Polydämonismus, welche von dem „Natürlichen, zu dem sie als innere Macht darüber, wie die Seelen über die Körper," gleichwohl „gehören",[2]) unterschieden gedacht und als „wesentlich verschieden"[2]) vorgestellt werden, „fehlt die Qualität sittlicher Wesen."[3]) Ihr Geistsein ist nicht sittlicher Art. Gut und böse heißen sie nur, je nachdem sie den Menschen nütz-

---

[1]) S. 121. [2]) S. 113. [3]) S. 115.

lich oder schädlich sind. Eine Stellung zu ihnen, die von sittlichen Grundsätzen ausgeht und ihre Respektierung seitens der Geister voraussetzt, ein so bedingtes Wechselverhältnis der Menschen zu ihnen ist ausgeschlossen. Dann aber erhebt sich von neuem die Frage, ob selbst auf dieser Stufe die gegenseitige Beziehung als eine religiöse angesprochen werden kann.

Wird wenigstens die Anbetung in Geist und Wahrheit als das Ziel aller Religion zugegeben, so wird diese damit als eine sittlich bedingte charakterisiert. Es kommt für sie nicht auf das Wie und Wo, sondern in ausschlaggebender Weise auf die Gesinnung an, und diese Gesinnung muß wahr, wahrhaftig, aufrichtig von Herzen sein. Nur ein Anbeten Gottes, das aus dem Herzen kommt, der aufrichtige Ausdruck der Gottes heiligem Willen zugewandten Gesinnung ist, kann als religiös im vollendeten Sinne angesehen werden. Ist das das Ziel, so kann die ganze Bewegung zu ihm hin nur die fortschreitende Annäherung an dasselbe sein. Wie langsam sie immer vor sich gehen mag, irgendwie muß sie auf dem Wege dahin sein, um als religiöse zu gelten.

Wo dagegen auch die Vorbedingung dazu fehlt, das Ziel jemals zu erreichen oder nur ins Auge zu fassen; wo, wie in dem Falle, der uns beschäftigt, die Geister des Polydämonismus sittliche Wesen gar nicht sind und ein sittlich bedingtes Verhalten zu ihnen überhaupt nicht in Frage kommen kann: schließt sich eben damit dieser Fall von der so verstandenen religionsgeschichtlichen Aufwärtsbewegung selbst aus.

Dagegen trägt er eben darin das symptomatische Merkmal der Abwärtsbewegung an sich und charakterisiert sich als Depravationsprodukt bezw. als Degenerationsphase.

Als solche ist er durchaus verständlich. Das will sagen, er entspricht den Gesetzen, die wir noch in Geltung sehen und eventuell an uns selber erfahren.

Fühlt man sich in seinem Verhalten durch den heiligen Willen Gottes beeinträchtigt, beengt, inkommodiert, so klingt noch immer die ihn zu respektieren abgeneigte Stimmung in die zweifelnde Frage aus: „Sollte Gott das gesagt haben?“ Die Antwort des Abstiegs lautet: Das hat er nicht gesagt. Du hast ihn nur so verstanden. Dein Verständnis war falsch. Der nächste Standpunkt auf dem Wege abwärts erklärt: Er kümmert sich

überhaupt nicht um dein Tun. Der noch weitere bergab zieht die Konsequenz in folgerechtem Nacheinander: Er ist gar kein sittliches Wesen. Es fehlt ihm die sittliche Qualität. Er ist keine Persönlichkeit. Kein heiliger Wille. Was dich trifft, hat mit deinem Tun keinen Zusammenhang. Leid und Übel fügen böse Geister dir zu. In Menge umgeben sie dich. Das ist der Gedanke, der im Polydämonismus „eine furchtbare, das menschliche Leben verdüsternde Macht gewann."

Das ist kein Aufstieg, das kann nur Abstieg, ein Symptom des Verfalls sein.

Aber auch dem konkreten Naturalismus gegenüber, wie ihn E. Schaarschmidt denkt und in dem Totemismus und Fetischismus als vertreten ansieht, läßt sich die Vorstellung der höheren Macht als einer von der materiellen Natursphäre wesentlich verschiedenen Geisterwelt des Polydämonismus nicht als Gewinn im Sinne eines Näher zu dem schließlichen Ziel aller Religion einschätzen.

Der Begriff der geistigen Substanz als einer von der Materie wesensverschiedenen und ihr entgegengesetzten Art des Seienden gehört zwar zu den Grundbegriffen der Metaphysik, aber die Religion konstituiert er allein noch nicht. Zu ihr kommt es erst und nur, wenn sich der Menschengeist in freier Entscheidung von dem heiligen Willen des absoluten Geistes bestimmen läßt und lassen will.

War nach der Auffassung des Verfassers „das Geistige der Gottheit an die materielle Hülle des Totems oder des Fetisches gebannt," so bestand zwischen den Menschen und je ihrem Totem oder Fetisch ein Verhältnis der Freundschaft und gegenseitig hilfreicher Protektion. Der Mensch schonte das Totem und beobachtete ihm gegenüber respektvolle Pietät. Das Totem wiederum stand ihm wohlwollend bei. Das traute man ihm sowohl wie andererseits dem betreffenden Fetisch zu und erwartete es. Das war also, Totemismus und Fetischismus so verstanden, wie es E. Schaarschmidt tut, ein wohlwollendes, wohltätiges, gegenseitig sittliches Verhältnis.

Demgegenüber läßt es sich m. E. nicht als eine höhere Stufe zugeben, wenn im Polydämonismus das Verhältnis aufhört, ein ausschließlich wohlmeinendes und selbst ein sittliches zu sein mit der Konsequenz, daß an Stelle der Pietät die blasse Furcht vor den überall drohenden bösen Geistern tritt, die Recht und Ge-

rechtigkeit, sittliche Regungen und Gebote nicht kennen, deren Art es ist, Unheil zu stiften, ohne sich verantwortlich dafür zu fühlen.

Daß es sich vielmehr um einen Niedergang handelt, bestätigt zum Überdruß die Magie. Heute kommt der Sprachgebrauch auf, magisch einen Vorgang zu nennen, der sich ohne unser Zutun, ohne daß wir auch sittlich dabei beteiligt sind, an uns vollziehe. Ebenso steht der Polydämonist den Geistern gegenüber. Er tut selbst nichts, die bösen abzuwehren und die guten herbeizurufen. Auch sein sittliches Verhalten bleibt dabei außer Anschlag. Aber er überträgt die Sorge dafür dem Magier,[1]) Schamanen,[2]) der als angeblicher Vermittler zwischen dem Menschen und den Geistern in einem Zustand der Ekstase diese wirksam beeinflussen zu können das Ansehen genießt. Der Magier spricht seine Formeln, macht seine Gebärden, gebraucht seinen abwehrenden Zauberstab, klappert mit dem Musikinstrument Sistrum und heilt so gefährliche Bisse, bedrohliches Siechtum, gebietet den Winden, gibt Gedeihen den Früchten des Feldes, der Viehzucht, stiftet Frieden und erteilt guten Rat. Der der Hilfe Bedürftige tut selbst dabei nichts. Der Magier tut es für ihn. Aber selbst dieser ist dabei sittlich gar nicht beteiligt. Das ist das Minus selbst dem Totemismus und dem Fetischismus gegenüber, wie sie Schaarschmidt versteht; wo doch der Totemist wie der Fetischist zu dem Totem oder dem Fetisch ein persönliches Verhältnis hatte.

Aber das erkennt er selbst am Schluß des Passus an: „Abgesehen von der endlosen Zersplitterung, in welcher der Polydämonismus sich das Göttliche vorstellt, fehlt seiner Auffassung vom Geiste das am meisten Charakteristische desselben, das Vernünftig-Sittliche“ [2]), sowie, daß „die magische Zauberpraxis aller höheren Gesichtspunkte entbehrt.“ [2])

Nichts widerspricht sich einander innerlich mehr, als die magische Beschwörung und das Gebet. Das Gebet ein Zwiegespräch des Menschen mit Gott, in dem er seine persönlichen Anliegen vor ihn bringt, sein Herz ohne Mitwisser ihm ausschüttet, und die magische Beschwörung, die ein anderer in fest geprägten Formeln ohne eigene Herzensbeteiligung nach Vor-

[1]) So in der alten Welt.

[2]) So im mittleren Hochasien, vielleicht aus der indischen Religion, dem Sanskrit-Wort „Çramana“, der Zauberkünstler im Unterschied von der brahmanischen Priesterschaft. Vgl. Schaarschmidt 125. S. 128.

schrift, vielleicht mechanisch, vollzieht: was kann es einander Fremdartigeres geben!

Nicht „daß aus der magischen Beschwörung das Gebet wird als ein echter Bestandteil der Religion, von dem Mohammed das schöne Wort gesagt hat, daß in dem Gebete der einzige reine Genuß bestehe, den das Menschenleben zu bieten habe," wie C. Schaarschmidt schreibt,[1]) ist denkbar, sondern gerade umgekehrt nur kann der Verlauf gewesen sein. Erst mußte es das Gebet gegeben haben. Man mußte es in seiner Kraft erkannt und gewürdigt haben, ehe man auf den Gedanken kommen und ein Interesse daran nehmen konnte, es beizubehalten, auch wo die Gebetsstimmung nachließ. Der erste Abstieg war, daß die Lippen es nachsprachen, aber das Herz keinen Anteil daran nahm. Einer der letzten vielleicht die magische Beschwörung oder die Gebetsmühlen. So daß auch da die Dekadence zutage liegt.

Als weitere Stufe des Aufstiegs nimmt C. Schaarschmidt den Polytheismus an, den er als „anthropomorphisch beschränkten Spiritualismus" näher bestimmt. So führt er im Unterschied von dem Naturalismus, dem konkreten und dem abstrakten, den er als die Eigenart der ältesten der Untersuchung zugänglichen Religionen ansieht, die Bezeichnung des „Spiritualismus" ein, die er als das charakteristische Kriterium der nun folgenden religionsgeschichtlichen Weiterbewegung ansieht. Die Frage ist, ob sich diese Bezeichnung im ganzen und im einzelnen rechtfertigen und so einteilen läßt.

Spiritualismus.

Ist das unterscheidende Prinzip zwischen Totemismus, Fetischismus und Polydämonismus, wie sie Prof. Schaarschmidt auffaßt, und dem Polytheismus, dem Monotheismus bis zu seiner Vollendung im Christentum — Spiritualismus? Oder doch der leitende Gesichtspunkt in der zweiten Reihe verglichen mit der ersten — Spiritualismus?

[1]) S. 129.

Es handelt sich nur darum, „dasjenige, was in den Gottheiten als das am meisten Charakteristische aufzufassen ist, hervorzuheben, um daraus ihre eigentliche Wesenheit zu bestimmen.“[1]) Nur so will C. Schaarschmidt seine Einteilung verstanden wissen. Nur so und lediglich in diesem relativen Sinn prüfen wir sie.

Was heißt Spiritualismus? Der dualistische, wie ihn Plato und Descartes vertreten, lehrt, daß die Seele ein immaterielles Wesen, vom Körper trennbar und selbständig sei. Diese Fassung reflektiert zunächst auf die Menschenseele, auf das Verhältnis von Leib und Seele im Menschen, und tritt dafür ein, daß der Mensch eine Seele hat, eine immaterielle Substanz, die von der Substanz des Körpers verschieden ist.

So verstanden, würde die Bezeichnung „Spiritualismus“ als Einteilungsprinzip die Gottheiten gar nicht mit treffen. So wertvoll die Erkenntnis für die Menschenwelt sein mochte, auch in ihrer Beziehung zu Gott: für göttliches Wesen reicht der dualistische Spiritualismus nicht aus.

Noch viel weniger läßt sich die Bezeichnung im monistischen Sinne gemeint denken. Die Wesenhaftigkeit der Materie soll keineswegs bestritten und der Körper als bloße Erscheinung des Geistigen angesehen werden, wie der monistische Spiritualismus es tut.

Was in unserem Zusammenhange mit Spiritualismus bezeichnet werden soll, ist, daß „die Götter zu verständig und frei wirkenden, selbständigen Personen, zunächst wieder der menschlichen Wesenheit nachgebildet, aber dabei doch mehr oder weniger ideal gefaßt werden“;[1]) daß sie „mit solchen Attributen ausgestattet werden, welche der Idealität des Göttlichen entsprechen.“[1])

Das wäre ganz unzweifelhaft ein Fortschritt gegen den Totemismus, Fetischismus und Polydämonismus, auch wie sie der Verfasser beschrieben hat.

Aber diese Idealität des Göttlichen: „die lebendige Willenskraft, welche, obwohl frei gedacht, dennoch an bestimmte Gesetze und sittliche Normen gebunden ist,“[2]) kommt in dem sittlich indifferenten „Substanz“-Begriff Spiritualität nicht zum Ausdruck. Gerade dazu, worum es sich handelt und worauf es auch dem

---

[1]) S. 76. [2]) S. 130.

Verfasser ankommt, ist die Bezeichnung nicht unzweideutig. Das Geistsein sozusagen als „Substanz“ ist die conditio sine qua non des göttlichen Wesens und Wirkens, seiner Allgegenwart und seiner Allmacht, seiner Unabhängigkeit von den Schranken der Zeit und des Raumes. Das Göttliche, mit dem es die Religion zu tun hat, der Gegenstand der Anbetung ist der heilige Wille, der nicht will des Sünders Tod, sondern daß er sich bekehre und lebe: der vernünftig-sittliche Geist, der fürsehende Gott, der Hüter, der nicht schläft noch schlummert, und nahe ist allen, die auf ihn hoffen.

Eben das meint auch C. Schaarschmidt. Das sieht er schon im Polytheismus, wenn „auch keineswegs in reiner, idealer Weise“ hervortreten, aber „es ist doch da.“ So rühmt er „die rührende Art, wie die Athene der Odyssee für ihren Schützling, den Dulder Odysseus, sorgt,“ als „ein weitreichendes Muster göttlicher Liebe.“ Das so gesinnte und so verstandene Göttliche soll die Eigenart der großen religionsgeschichtlichen Bewegung sein, der er die Überschrift „Spiritualismus“ gibt. Das drückt sie nach dem verfügbaren Sprachgebrauch nicht aus. Sie bedarf einer Ergänzung, um das zu bezeichnen und sogar nur anzudeuten, was der Verfasser meint, und würde als „ethischer Spiritualismus“ dem gerechter werden.

* * *

Die weitere Frage drängt sich dann aber, je deutlicher man sich des inneren Unterschiedes vom „Polydämonismus“ bewußt wird, nur um so nachdrücklicher auf, ob und wie dieser von da aus behauptete Fortschritt möglich und selbst denkbar sei. Es handelt sich um einen Aufstieg von der Furcht vor den schädlichen Geistern des Polydämonismus, die an allen Nöten des Menschenlebens schuld sind und die doch keine Schuld trifft, da sie willkürlich handeln und ohne sittliche Normen, zu dem Glauben an Gottheiten, welche diese Normen als für ihr eigenes Tun und Lassen grundsätzlich maßgebend respektieren und deren Verhalten zu der Menschenwelt, von ihnen bestimmt, nachgehende Fürsorge, Geduld und Liebe kennt? Ist ein solcher Fortschritt erhört? Er wäre nur möglich und selbst nur denkbar, wenn auch in dem

---

[1]) S. 130.

Stadium des Polydämonismus das sittliche Bewußtsein in der Menschenseele unerstorben, unausgemerzt, unerloschen gewesen wäre und eben dieses sittliche Bewußtsein gegen den Kult von Geistern, für die es keine sittlichen Normen gibt, reagiert hätte, bis seine Überwindung gelungen wäre.

Wollte man das aber annehmen, so würde weiter folgen, daß dies sittliche Bewußtsein in der Menschenseele bestand, bevor der Polydämonismus aufkam, der es zwar zu verdunkeln, zu verwirren, aber nicht auszurotten vermochte. So müßte man schließen. Denn die einzige andere Möglichkeit, daß der Mensch erst unter der Herrschaft des Polydämonismus in den Besitz des sittlichen Bewußtseins, der Fähigkeit und inneren Nötigung, gut und böse zu unterscheiden, gekommen und ein sittliches Wesen nicht von Haus aus gewesen, sondern erst geworden sei, ist nach meinem Urteil undiskutierbar. Zwar ist die Meinung, auch in unseren Tagen, keineswegs unerhört, daß das sittliche Bewußtsein erst ein Erwerb des Menschen im Kampfe ums Dasein und auch die Anlage dazu, die innere Nötigung, den sittlichen Maßstab an unsere Handlungen anzulegen, nicht angeboren, das will sagen, uns wesenseigentümlich sei. Aber in dieser Frage trägt jeder die Antwort in der eigenen Brust, und zwar so deutlich und so unüberhörbar, daß er Mühe haben würde, sie sich wegdisputieren zu lassen. Und wenn er auch in dieser Frage an das sonst so geschätzteste Experiment appelliert und den Versuch an sich selbst anstellt, nicht mehr sittlich denken zu wollen, denn einen bloßen Erwerb müßte man doch auch wieder ablegen können: es gelingt ihm nicht, zu *vergessen*, wie er gehandelt hat. Zu vergessen, was in seinem Leben eventuell wider ihn zeugt, und ebensowenig, die sittliche Beurteilung zu unterlassen. Das Experiment fällt konsequent *dagegen* aus. Das sittliche Bewußtsein erstirbt nicht im Menschen, solange er lebt, und das Gewissen läßt sich nicht dauernd zum Schweigen bringen.

Aber freilich läßt es sich im Einzelfall wieder und wieder überhören, und je öfter man seine Stimme ignoriert und sich von ihr zu emanzipieren unternimmt, gelingt das in zunehmendem Grade. Der Mensch ist frei, auch das Böse zu tun, was er nicht billigt. Mißbraucht er seine Freiheit dazu, so bleiben auch die Folgen für sein sittliches Urteil nicht aus. So kann es selbst soweit kommen, daß er das Böse zu billigen wähnt, das er tut.

Unter diesen Umständen, nämlich wenn und solange der Mensch nicht selbst einhält auf der abschüssigen Bahn, gibt es auch Fallgesetze in der sittlichen Welt. Je mehr bergab, um so beschleunigter wird das Tempo. Ja, der Absturz ist sogar bis dahin möglich, daß man die sittliche Welt selbst leugnet, daß man das Walten eines heiligen Willens in der Geschichte bestreitet, daß man Wohl und Wehe, Nutzen und Schaden, Geschehen und Vergehen auf Willkür zurückführt, daß man die höheren Gewalten, unter deren Machtbereich man sich wähnt, der Gerechtigkeit entkleidet und ohne sittliche Normen handelnd denkt.

Dahin kann man kommen auf dem Wege des Abstieges, der Deroute, des Abfalls von einer Stimmung und Gesinnung, wo man den Spruch des Gewissens noch hört und respektiert. Und weil es auch in der Dekadence noch redet und nie völlig verstummt, ist auch von da aus noch eine Umkehr möglich und der Weg zurück zu dem Glauben an eine sittliche Welt und eine sittliche Leitung, an göttliche Hut und väterliche Liebe.

Aber so verstanden wäre das Verhältnis zwischen Polydämonismus und Polytheismus nicht das einer aufsteigenden Entwicklung von unten auf, sondern dann wäre Polydämonismus eine sehr tiefe Konsequenz des Abfalls und Polytheismus als die wieder beginnende Anerkennung der sittlichen Normen, die beginnende Rückkehr zu dem, wovon man gefallen war.

Psychologisch verständlich ist und von der Erfahrung immer von neuem bestätigt wird der trübende, verfinsternde Einfluß der verkehrten Willensrichtung auf unser Denken und zumal unsere Vorstellung von Gott bis zu einer Karikierung herab, die ihm den sittlichen Charakter abspricht. Auf dem Wege der Depravation kann und konnte es zum Pylydämonismus kommen.

Aber psychologisch unvollziehbar und ohne alle Analogie ist der Gedanke, daß auf dem Wege einer fortschreitenden Entwicklung von unten auf — sich aus einem Stadium ohne sittliches Bewußtsein und dementsprechende Normen des Handelns und des Glaubens ein solches erhebt, das darauf Wert legt, daß die Welt unter dem Zeichen des Sittlichen steht und sittlich regiert wird.

Der Polydämonismus ist eine historische Erscheinung und der Polytheismus nicht minder. Sie finden sich noch nebeneinander. Es fehlt auch nicht an verwandten Zügen zwischen beiden. Über

ihr zeitliches Verhältnis zueinander läßt sich geschichtlich nichts ausmachen. Kein Forscher ist Zeuge gewesen, wie der eine oder andere entstand; welcher früher, welcher später. Die Frage, ob der Polydämonismus eine Vorstufe des Polytheismus ist, oder ob etwa der Polytheismus, bereits eine Erscheinung des Abstieges, nach und nach zum Polydämonismus herabsinkt und schließlich im Fetischismus und Totemismus als einem Naturalismus, der als Religion gar nicht mehr anzuerkennen ist und sich auch selbst nicht mehr dafür gibt, die letzte Konsequenz der Depravation zieht, kann nur psychologisch, nach Maßgabe des Seelenlebens, was wir in und aus uns selber und von anderen kennen, beantwortet werden. Die Stellung dazu, wie so die Antwort ausfällt, kann wieder nur jeder andere auf demselben Wege nehmen. Was pflegen wir unter gewissen Voraussetzungen und in gewissen Stimmungen zu tun? Wie verhalten sich andere oder viele andere Menschen, soweit wir sehen, der Mensch durchweg oder im Durchschnitt in solcher Lage und Gemütsverfassung?

Die Geschichte versagt. Geht sie von der Prämisse aus, daß die Religion sich vom Niederen zum Höheren, von unten nach oben entwickeln müsse: so ist das eben Prämisse. Geht sie von der uralten Meinung aus, daß an der Schwelle des Menschengeschlechts eine reinere Gottesauffassung die Gemüter bewegte, die sich verlor und mit ihr das goldene Zeitalter vom Anfang: so ist das eine Tradition, die sich bei unzivilisierten Stämmen, den sogenannten „rohen Naturvölkern", nicht minder findet und erhalten hat, wie bei den Griechen und Römern des klassischen Altertums, ja die unvergessen ist bis in unsere Tage hinein und mitten in der forciert sich steigernden Hochkultur sowohl ungesucht sich in Erinnerung bringt, wie Stimmungen auslöst, die wie ein Sehnen nach einfacheren und befriedigenderen Verhältnissen zurück sich deuten lassen.

John Lubbock[1]) schließt von den Überresten des Altertums, den Sitten und Gebräuchen der jetzigen Wilden auf die vorgeschichtliche Zeit[1]) und stellt daraufhin als die Phasen der religionsgeschichtlichen Entwicklung die Reihe auf: „Atheismus, Fetischismus, Totemismus, Schamanismus, Anthropomorphismus,

[1]) „Prehistoric Times as illustrated by Ancient Remains and the Manners and Customs of Modern Savages" 1865.

Schöpfergott als wirklich überirdisches Wesen, Koinzidenz von Religion und Sittlichkeit." Danach wäre der Urzustand Atheismus.

Rudolf Virchow bevorwortet die deutsche Übersetzung von Lubbocks Schrift: „Die Entstehung der Zivilisation. Der Urzustand des Menschengeschlechts"[1]) und schreibt: „Die gesammelten Tatsachen gelangen zu dem Schluß, daß der Mensch sich ursprünglich in dem Zustand der äußersten Barbarei befunden hat, aus welcher sich mehrere Rassen vermöge eigener Kraft zu höherer Bildung aufgeschwungen haben. So tritt er in einen offenen Gegensatz zu den Verteidigern der uralten Lehre von einer ursprünglichen Vollkommenheit und einer späteren Degeneration des Menschen.[2]) Es läßt sich nicht verkennen, daß die Sichtung des Stoffes noch mit großer Sorgfalt vorgenommen werden muß." Virchow vermag nicht zu behaupten, daß der Verfasser ausnahmslos das Richtige getroffen hat.[3]) Besonders das Kapitel über die Sittlichkeit erscheint ihm angreifbar.[3])

Quatrefages[4]) prüft dasselbe Material, Gustav Roskoff[5]) desgleichen, und beide kommen zu dem entgegengesetzten Resultat: Weder ist das Material Lubbocks geeignet noch anderes vorhanden, die Existenz religionsloser Völker glaubhaft zu machen.

Von einem wissenschaftlichen Beweis des atheistischen Urzustandes ist keine Rede. Aber selbst der Schluß von den heutigen „Wilden", wie von den Überresten des Altertums auf die vorgeschichtlichen Zeiten, die sich eben nicht mehr ermitteln lassen, und vollends auf einen Urzustand in religiöser Hinsicht kann seine Berechtigung nicht begründen. Um so weniger, als selbst in der geschichtlichen Kultur Wellentäler neben Wellenbergen sich finden und das Auf- und Abwogen innerhalb derselben Volkstypen die größten Gegensätze von Blüte und Verfall urkundlich zeigt. John Lubbock schreibt in der Überzeugung, sowohl daß Religion und Wissenschaft nicht wirklich im Widerspruch mit-

[1]) „Erläutert durch das äußere und innere Leben der Wilden. Nach der 3. Aufl. von A. Passow deutsch. Mit einem einleitenden Vorwort von Virchow." Jena 1875.

[2]) p. V. [3]) p. V.

[4]) „L'espèce humaine" 1877. Deutsche autorisierte Ausgabe: „Das Menschengeschlecht" 1878.

[5]) „Das Religionswesen der rohesten Naturvölker" 1880.

einander stehen können, als auch daß es Verrat an der Wissenschaft wie an der Religion zugleich sei, wenn in der Absicht, einer von beiden zu Hülfe zu kommen, die gerade Linie der Wahrheit auch nur um eines Haares Breite verlassen würde.[1]) Jawohl. Darüber besteht heute kein Streit. Aber in der in Rede stehenden Frage liegt eben ein wissenschaftliches Ergebnis weder vor, noch ist auf eins von einwandfreier Verbindlichkeit mit den zur Verfügung stehenden Mitteln zu rechnen.

Wir dürfen „nicht glauben, daß die Religion der unzivilisierten, niedrigstehenden Völkerstämme ein getreues Bild der ältesten Religion ist. Sicherlich sind die vielen Jahrtausende auch nicht an diesen Völkern, die noch keine wirkliche Geschichte haben, spurlos vorübergegangen. In einigen Fällen können wir deutlich erkennen, daß ihre Gebräuche und Vorstellungen einen Verfall von einer kindlicheren, doch reineren und höheren religiösen Auffassung bezeichnen. Besonders gilt das von den Stämmen und Völkern, bei denen die Zauberei und Magie das echte religiöse Gefühl der Ehrfurcht und des Vertrauens völlig erstickt hat. Es ist uns aber unmöglich, in jedem Falle zu sagen, was uralt ist und was später zu ihrem Glauben und Kultus hinzugekommen ist. Die Finsternis des Heidentums liegt tief und schwer auf ihnen. Und doch: auch bei ihnen finden wir, wenn auch dunkel, dieselbe menschliche Sehnsucht, die sich in den höheren und höchsten Religionen offenbart.“ [2])

Selbst zur Parallelisierung etwa des Polydämonismus im allgemeinen mit dem Hirtenleben als der ihm „entsprechenden Stufe“ [3]) und des Polytheismus mit dem „auf die Einführung des Ackerbaus begründeten seßhaften Leben“ [4]) reichen die Daten nicht aus. Das tatsächliche Nebeneinander beider steht ihr im Wege. Bei den nordamerikanischen Indianern, vor der Ankunft der Europäer, ist der Ackerbau wenig oder nicht entwickelt, Jagd und Fischerei berühren sich unmittelbar mit dem Stadium einer relativ hohen Gesittung und einem komplizierten Staatswesen.

Peru, Yukatan, Mexiko haben es zu einer hohen Kultur gebracht.[4])

---

[1]) „Prehistoric Times . . .“ 1. Aufl. p. XII.

[2]) Nathan Söderblom-Upsala: „Die Religionen der Erde“ 1905. S. 7.

[3]) C. Schaarschmidt, S. 131.

[4]) Chantepie de la Saussaye I, 30. — Ihre wirtschaftlichen Verhältnisse verraten nicht notwendig eine frühere Stufe der Entwicklung.

Dagegen trägt der Polytheismus in der anthropomorphen Vorstellung der Gottheiten ein Merkmal, welches ihn des degenerativen Charakters verdächtig macht.

M. E. liegt es näher, daß der Mensch auf dem Abstieg dazu kommt, die göttliche Macht, auf die ihn sein religiöser Drang hinweist als einen „lebendigen, intelligenten, willenskräftigen," „nach Zwecken handelnden Urgrund der Dinge,"[1]) sich nach Analogie seinesgleichen vorzustellen, anthropomorph und weiter abwärts als Geister, die ohne sittliche Normen handeln, zuletzt als Fetisch oder Totem. Das liegt näher, meine ich, als die Annahme, daß der Mensch auf dem Weg des Aufstiegs mit der Vorstellung des Göttlichen in der Gestalt des Totemtieres begonnen habe. Daß er von ihm aus zu dem jeweiligen Fetischgegenstande, der „bezauberten Sache", fortgeschritten, von da weiter auf den Gedanken gekommen sei, das Göttliche als eine Menge von Geistern ohne sittliche Natur zu fürchten. Um dann erst auf den, wenn einmal die sichtbare Welt das Modell dazu hergeben sollte, nächstliegenden Vergleich zu verfallen, es nach Analogie des Menschen zu denken.

Es hat Schwierigkeiten, die sittlich handelnden polytheistischen Gottheiten als „Nachfolger der Dämonen"[2]) zu denken, welche nicht als sittlich normierte Wesen angesehen wurden. Die Tatsache, daß „die erhabenen Gestalten des polytheistischen Glaubens"[3]) neben den Naturgewalten und den schädlichen Geistern des Polydämonismus in Geltung sind und selbst zugleich noch mit Fetischdienst, erschwert es, glaubhaft zu machen, daß die polytheistischen Göttergestalten „aus den älteren Konzeptionen durch sublimere Fassung oder Synthese hervorgegangen" seien.[3]) Es gibt die Götter betreffende Vorstellungen, die ebensogut die von Dämonen sein könnten. So z. B. Apollo und Artemis, welche in einer Seuche Tausende niederstrecken.[4])

In der geschichtlichen Zeit wurden Götter und Dämonen ziemlich scharf voneinander unterschieden. Doch war ursprünglich dieser Unterschied kein anderer als der zwischen unbestimmten, un-

---

[1]) C. Schaarschmidt, S. 23.
[2]) S. 132.
[3]) S. 133.
[4]) A. E. J. Holwerda (Leiden). De la Saussaye II, 263.

klaren und begrifflich umschriebenen Vorstellungen.[1]) *Θεός* und *δαίμων* waren ursprünglich synonym.[2])

Andererseits kommt der Annahme eines Abstiegs des Polytheismus aus dem Monotheismus, wie schlicht und ungeschult man ihn immer denken mag, der Umstand entgegen, daß sich sowohl bei dem Polytheismus als selbst im Polydämonismus der Gedanke der Einheit nicht völlig verliert.

Dieses Dämonentum, welches einerseits die kleinlichste Auffassung des Göttlichen zeigt, andererseits in hohem Grade den Eindruck des Übernatürlichen vermittelte,[3]) verzettelte seinem ursprünglichen Charakter gemäß als Gebilde der eignen individuellen Empfindung[4]) freilich das Göttliche und zerpflückte es in viele namenlose Einzelvorstellungen[5]): aber hinter den Departementalwesen stand doch die Idee des allgemein Göttlichen, des Himmels, des Himmelsherren bei den Nomadenvölkern.

Und im Polytheismus geht „der Departementalismus von dem Grundgedanken einer höheren Einheit der Welt und darum auch der göttlichen Leitung aus.“[6]) Zeus hat nach Homer die Departements, die Ehren und Würden, unter die Götter verteilt. Zeus galt ihm als der Göttervater und König, der kraft seiner Vollmacht „die Seinen, Geschwister und Kinder, zu einer olympischen Herrschergruppe organisiert“ hat.[7]) Haben, wie Herodot zu sagen weiß, Homer und Hesiod den Hellenen ihre Theogonie gemacht, so ist das nicht ihre dichterische Phantasie, sondern das Singen und Sagen von dem, was das Volksbewußtsein in bezug auf die Götter enthielt.

Bei den orientalischen Kulturvölkern ist die priesterliche Zusammenfassung des Göttlichen zu einer Einheit nicht anders zu verstehen. Sie geben nur dem Ausdruck, wohin das religiöse Empfinden drängt. Šamaš, der Sonnengott der Babylonier, „durchdringt mit seinem Lichte alles Dunkel von den Höhen des Himmels bis in die verborgensten Tiefen des Erdreichs: der große Richter der Götter, der Feind aller nächtlichen finsteren Werke, aber auch Helfer und Schützer der Schwachen und Bedrückten.

---

[1]) A. E. J. Holwerda (Leiden). De la Saussaye II, 263.
[2]) II, 261. [3]) 262. [4]) 320.
[5]) Hesiodos, „*ἔργα καὶ ἡμέραι*“, 776 v. Chr., spricht von 30000.
[6]) C. Schaarschmidt, S. 136. [7]) S. 136.

Gebundene kann er lösen, Kranken Genesung schenken. Darum preist man ihn als den, der Tote lebendig macht. Dem Wanderer steht er bei auf schwierigen Pfaden. In der Tierfabel appelliert die Schlange gegen des Adlers Gewalttat an Šamaš. Hammurabi empfängt die Gesetze als Offenbarungen des Sonnengottes. Der König empfängt sie in betender Haltung vor ihm. Auf Befehl des Šamaš, des Richters von Himmel und Erde, soll die Gerechtigkeit im Lande aufgehen.[1])

Neben der großen Trias, Anu, Bel, Ea, welche das Weltall im ganzen und in seinen Hauptteilen repräsentiert, steht die zweite Trias der großen Götter, Sin, Šamaš, Ištar. Sie regieren den Tierkreis. Die Ordnung entspricht der Herrschaft des Mondzeitalters. Sin ist der Vater, Šamaš der Sohn, Ištar die Tochter. Als Vollmond ist Sin das Vorbild der göttlichen Würde. Vom zunehmenden Mond bis zum Vollmond „die Frucht, die von selbst erzeugt wird. Die Sterne sind sein Heer. Als Vater des Šamaš geht er mit seinem lichtspendenden Nachtgestirn der Sonne vorauf. Wenn der Mond aufgeht, nach Sonnenuntergang, beginnt der Tag, nach dem man zählt. Sin ist Herrscher der himmlischen und irdischen Welt. Alle Geheimnisse des Kosmos verbirgt er in seinem Namen. Er ist auch Šamaš, dem Richter, nicht unterworfen, er bringt selbst, wie dieser, den Völkern Recht und Gerechtigkeit. Ištar, in Uruk als Göttin des Abendsterns, in Akkad als Göttin des Morgensterns verehrt, heißt Himmelskönigin in den Amarnabriefen ebenso wie in den babylonischen Inschriften. „In dem Morgengestirn, das den lichten Tag verkündigt, erscheint sie als die heilige, mächtige, gebietende, kriegerische Göttin, die Königin des Himmels und der Sterne.“ „Göttin aller Göttinnen, Königin aller Wohnstätten, Leiterin der Menschen,“ die leuchtende Fackel von Himmel und Erde, gebietet sie über deren Enden, gleich Šamaš, ihrem Bruder, als die Spenderin des Himmelslichtes, die sich flammend über die Erde erhebt, befruchtend über sie hinwandert, in regelmäßigem Kreislauf und mit wechselnden Phasen durch die 12 Bilder des Tierkreises.[2])

Überall kommt die Tendenz zur E i n h e i t, zur allumfassenden Macht über Himmel und Erde in der Auffassung dieser drei

[1]) Friedrich Jeremias in De la Saussaye I, 286.
[2]) S. 290.

großen Götter der zweiten Trias zutage. Nur von einem anderen Gesichtspunkt aus bleibt nichts in der Welt von je ihrem Bereich, ihrer Wirksamkeit, ihrem königlichen Walten ausgeschlossen.

Auch wo der astrale Gedanke hinter den naturmythologischen zurücktritt und der westsemitische Kult an die Stelle der Istar den Wettergott Adad (Ramman) in der Trias treten läßt, ändert sich wieder nur der Gesichtspunkt. Der von Westen seit Hammurabi eindringende Regen- und Gewitter-Gott bedingt und beherrscht „alle atmosphärischen Erscheinungen zwischen Himmel und Erde." [1]) Die Stürme sind seine Boten, die Blitze seine Waffe. Sein Regen befruchtet die Erde, die Gewalt seiner Elemente verheert sie. „Denn, wenn er zürnend einherfährt in Begleitung der ihm dienenden Sturmwind-Dämonen, Himmel und Erde vernichtend, verbergen sich auch die Götter vor seinem Grimm" und flüchten. Axt und Donnerkeil sind seine Insignien. Als allgewaltig preisen die Hymnen seine Kraft.[2]) Er ist der Gott der Elemente. Nur er ist ihr Gebieter. Überall erscheint er so.

Tritt dieser Zug zur Einheit mitten im Polytheismus als Ansatz auf, zu dem die bisherige Entwicklung führt, der ihr aber noch fremd war und eine neue Stufe der religionsgeschichtlichen Bewegung erst vorbereitet?

Oder ist die sozusagen monotheistische Tendenz nur erklärlich als Gemeingut der Menschheit, worauf sie ihr Wesen von vornherein hinwies und worin sie irgendwie ihr Genüge fand, bis sie in dem Konflikt mit dem ihr so entgegentretenden göttlichen Willen auch den Glauben an ihn verlor und auf Irrwege geriet? Aber auch in diesen den Vorwurf nicht los wird, daß es solche sind, die sie nicht hätte gehen sollen, und ebensowenig die innere Mahnung, in all der zersplitternden Vielheit die Einheit zu suchen?

Auch in der ersten großen Trias an der Spitze des babylonischen Pantheons, Anu, Bel, Ea, denen die drei Gebiete des Kosmos zugeteilt sind, ist Anu der oberste Herr des Alls, der König, der Vater der Götter. Bel ist der Herr, der Herrscher des himmlischen (Tierkreis) und irdischen Erdreiches, der König aller Geister der Erde; der Herr der Menschen, der ihre Ge-

---

[1]) S. 287. [2]) S. 288.

schicke lenkt als gütiger oder auch verderbender Gott. Und Ea, der in der Wassertiefe wohnt, der Herr der unterirdischen Quellen, aus denen Bäche und Ströme entstammen, heißt als Gott der aus den Tiefen quellenden Fruchtbarkeit Gott der Erde, Herr des Lebens, Urquell alles Lebens. Herr der Geburten, der die Menschen geschaffen hat, Herr der in der Tiefe wohnenden Weisheit, der Götter und Menschen Berater. Aus der Tiefe werden die Metalle gehoben. So ist er der Schutzgott der Schmiede und Künstler, der Schutzgott aller Künste und Wissenschaften, alles Handwerks, der eigentliche Kulturgott. Schlummert endlich die schöpferische Kraft, welche die Natur zum Leben erweckt, in den Tiefen der Erde, so wird er als Schöpfer gepriesen, als Schöpfer des Alls.[1])

So gelangt oder strebt doch in dem religiösen Bewußtsein jeder der drei großen Götter der ersten Trias von seinem Ressort aus zu allumfassender Macht, zu einheitlicher Leitung, zu einem das All umspannenden Tun.

In der Mythologie und in den mantischen Texten spielt die Trias eine Hauptrolle. Im Kultus tritt sie zurück. An ihre Stelle tritt Marduk, der das ganze Weltall nach der himmlischen und kosmischen Dreiteilung, Himmelsozean und Nordhimmel; Tierkreis und Südhimmel; Himmel, Erde, Wassertiefe beherrscht, und die zweite Trias der drei großen Regenten des Tierkreises,[2]) Sin, Šamaš, Ištar oder Ramman. Anu und Bel haben, sagt Hammurabi in der Einleitung zu seiner Gesetzessammlung, die Herrschaft über die Menschen dem Sohne Eas, Marduk, übertragen. Dieser eine ist im Kultus an die Stelle der drei in ungemessene Ferne gerückten, kaum noch mehr als dem Namen nach gebliebenen getreten. Und im Grunde liegt ja selbst in dem Gedanken der Triaden das Bemühen um e i n h e i t l i c h e Ordnung.

Daß die ä g y p t i s c h e n Texte, auch die ältesten, manche Äußerungen enthalten, die monotheistisch klingen, ist nicht zu bestreiten. Gott wird oft der Einzige, der Unendliche, der Ewige genannt. Der französische Ägyptolog Vicomte de Rougé[3]) schließt daraus, daß die ägyptische Religion ursprünglich monotheistisch

[1]) S. 279 f. S. 283. [2]) S. 280.

[3]) Oliver Charles Camille Emanuel, seit 1849 Konservator der ägyptischen Sammlung im Louvre, 1859 Prof. der ägyptischen Archäologie am Collége de France, gest. 1872 auf seinem Schlosse Bois-Dauphin (Sarthe)

war. Auch sein Nachfolger als Konservator der ägyptischen Sammlung im Louvre, seit 1873, Paul Pierret,[1]) nimmt einen Urmonotheismus an, aus dem sich nur scheinbar Polytheismus entwickelt habe. Faktisch seien es nur die mancherlei Funktionen des einen höchsten Gottes, welche in den vielen Göttern Gestalt gewönnen. Heinrich Karl Brugsch,[2]) der seine Professur in Göttingen 1870 aufgab, um, einem Ruf des Vizekönigs von Ägypten zufolge, die École d'égyptologie in Kairo zu leiten, sieht als den eigentlichen Kern der ägyptischen Religion den Pantheismus an. Der englische Ägyptologe Peter le Page Renouf,[3]) seit 1886 Konservator der orientalischen Altertümer, als Kenner der ägyptischen Sprache mehrfach literarisch[4]) hervorgetreten, leugnet die monotheistischen Ausdrücke nicht, erklärt sie aber aus dem unmittelbaren Gefühl des Unendlichen, welches die Allgewalt der Naturkräfte in uns auslösen und die polytheistische Mythologie nicht ausschließen soll, macht auch gegen einen Monotheismus die Tatsache geltend, daß das ägyptische Wort für Gott nie ein nomen proprium wurde.

Aber was heißt in diesem Fall ein „Nomen proprium?" Über die Etymologie des Wortes Gott sind auch bei uns die Meinungen geteilt. Aber daß es eine Bedeutung hat, daran zweifeln wir nicht. Heißt das ägyptische Wort für Gott neter und bedeutet das, wie einige meinen, „der sich selbst Verjüngende" oder wie Le Page Renouf urteilt, „der Starke": so wird eben dieses so verstandene Wort zum Namen des Einen, den man so nennt, zum nomen proprium im Sprachgebrauch.

Der Oberbibliothekar H. O. Lange (Kopenhagen) erkennt an, daß der ägyptische Monotheismus und Pantheismus von ernsthaften Forschern nicht übersehen werden könne, „aber diese Vorstellungen gehören der Theologie und nicht dem Kultus und der Volksreligion an." Das Bedenken gegen diese Sonderung in ihrer Bedeutung für die Frage, um die sich's handelt, liegt nahe, daß doch auch die Theologie das religiöse Volksbewußtsein zu ihrer

---

[1]) „Études égyptologiques" 1873—1878. 3 vol. „Essai sur la mythologie égyptienne" 1875.

[2]) „Religion und Mythologie der alten Ägypter" 1884.

[3]) „Lectures on the origin and growth of religions as illustrated by the religion of ancient Egyptians" 1880. 2. ed. 1880.

[4]) „Miscellaneous notes on Egyptian philology" 1885.

Lebensbedingung, zu ihrer Voraussetzung und zu ihrem Gegenstand gehabt haben wird. Und das um so mehr, als die altägyptische Theologie nicht als eine Art Geheimlehre angesehen werden darf und von H. O. Lange selbst nicht wird. Die alten Griechen meinten zu Unrecht, daß die ägyptischen Priester eine verborgene Weisheit besaßen, welche sie eifersüchtig dem Uneingeweihten vorenthielten. „Von einer solchen Geheimlehre enthalten die Denkmäler keine Spur.“ Aber da es sich ja für uns in dem Stadium unserer Verhandlungen lediglich um die Konstatierung einer monotheistischen Tendenz handelt, so genügt vollständig dazu das Urteil auch H. O. Langes: „Ein spekulativer Drang in monotheistischer oder pantheistischer Richtung läßt sich in allen Epochen beobachten.“ [1]) Amenophis IV., einer der Könige der 18. Dynastie, welche um 1750 v. Chr. zu regieren begann, versuchte aus unbekannten Gründen die alte Amon-Religion durch eine neue monotheistisch gefärbte in ganz Ägypten zu verdrängen, die des heliopolitanischen Sonnengottes Aten, und diesen Kult zum alleinberechtigten zu erheben. Aber schon unter seinem zweiten Nachfolger wurde der Amon-Kult wiederhergestellt.[2])

Das Verständnis Schaarschmidts entspricht nicht den Tatsachen. „Die Bildung des polytheistischen Pantheons gehe aus der Verschmelzung einer großen Anzahl kleiner Staaten zu einem Reichsganzen hervor, deren jeder seine Stammesgottheit im Anschluß an den alten Totemismus verehrte und dem Ganzen hinzufügte.“ [3]) Mit der Erhebung der Nation durch die Vereinigung von Ober- und Unterägypten zu einer Reichseinheit, deren Gründung auf den König Menes, den ersten Herrscher Gesamtägyptens, zurückgeführt werde, hänge die Erhebung der bisherigen Lokalgottheiten zu großen Reichsgöttern aufs engste zusammen.

Râ, die Sonne, „ist der zu allen Zeiten und am allgemeinsten verehrte Gott. Einen Lokalkult unter diesem Namen gab es nicht. Râ wohnte nicht wie die Lokalgötter auf Erden unter seinen Verehrern. In seiner Barke segelte er über den Himmel, und sein Wohltun galt der ganzen Natur. Der Spender alles

[1]) In Saussaye I, 190.

[2]) A. Wiedemann, Ägyptische Geschichte, Buch III, Kap. 2, S. 396. 397. Vgl. auch Schaarschmidt, S. 162.

[3]) Schaarschmidt, S. 137.

Lebens, der Herr der Jahreszeiten, das Licht, das die Finsternis vertreibt, wie ihn der tägliche Lauf der Sonne nicht hier oder da nur, sondern allüberall dem sinnenden Gemüte veranschaulicht.

Qeb, die Erde, Nut, der Himmel, sind sozusagen Götter aller Arten ohne Lokalkult. Die kosmogonischen Götter Schu und Tefnet dsgl.

Horus, einer der wichtigsten Götter des alten Ägypten, Hor-ur, der ältere Horus, eine Personifikation des Himmels, des großen Angesichts mit den beiden Augen, deren rechtes die Sonne, dessen linkes der Mond ist,[1]) hat sich an vielen Orten dem Lokalgott assimiliert, wenn dieser ein Lichtgott war. So mit Sepdu im östlichen Delta, ursprünglich einer Personifikation des pyramidenförmigen Zodiakallichtes, das morgens und abends am Himmel erschien. Das ist ein Beispiel dafür, daß der allgemeine Charakter der Gottheit früher war, als der partikulare oder lokale. Ein Einzelbeleg dafür, daß nicht bisherige Lokalgottheiten sich zu großen Reichsgöttern oder nur zu Gottheiten von allgemeinerem Kult zusammenschließen, sondern daß diese zu zu jenen werden.

Die Lokalkulte vermögen tatsächlich nicht alle ägyptischen Göttergestalten zu erklären. Eine Reihe von Gottheiten, die Licht-, Himmels- und Elementargötter, der Sonnengott Râ, der Mond Âh, der Himmel Nut, die Erde Qeb und der Nil Hâpi, läßt sich nicht lokalisieren. Und auch wenn sie zum Teil frühe mit verwandten Lokalgöttern identifiziert wurden: so läßt sich auch der Rekurs auf „den Totemismus," im Anschluß an den jeder kleine Staat „seine Stammesgottheit verehrt" [2]) habe, als Erklärung dafür, wie sich das polytheistische Pantheon Ägyptens gebildet habe,[2]) nicht zugeben.

Aber die Akten der Ägyptologie liegen keineswegs ungeachtet der großen geleisteten Arbeit so offen, die Quellen, die sich vielfach auf den Totenkult beziehen, sind nicht so ergiebig, die Denkmäler, die die Volksreligion betreffen, nicht so unterrichtend, um alle Fragen zu beantworten. Viele müssen unerledigt bleiben.

Über die Bedeutung des Tierkultus gehen die Meinungen von den Tagen des Altertums an bis heute auseinander. Die Grie-

---

[1]) H. O. Lange in Saussaye I, 202.

[2]) Schaarschmidt, S. 137.

chen verstehen ihn symbolisch, um den Ägyptern nicht zu nahe zu treten. Juvenal dagegen spricht seine Verachtung über ihn aus. Das symbolische Verständnis hat noch heute Vertreter. Paul Pierret sieht ihn als ein Akzidens zur ägyptischen Religion, der in einer ihrer späteren Phasen in dem Interesse aufgekommen sei, die einzelnen Götter zu unterscheiden, wie eine Art hieroglyphischer Zeichen an. Auch der norwegische Ägyptologe Jens Daniel Carolus Lieblein,[1]) Professor in Christiania, seit 1876, meint so. Richard Pietschmann, Oberbibliothekar und Professor für Ägyptologie und orientalische Geschichte seit 1890 in Göttingen, sieht den Tierkultus als ein Residuum einer fetischistischen Religionsstufe an, die er für primitiv hält. Gaston Maspero, französischer Ägyptolog, wenn zwar von italienischen Eltern, de Rougés Nachfolger als Professor am Collège de France seit 1873, hatte dies Verständnis vorbereitet.[2]) H. O. Lange[3]) urteilt: „Daß zum Teil animistische oder fetischistische Gedanken und Vorstellungen dem ägyptischen Volksglauben zugrunde lagen, ist jetzt nach den Forschungen Pietschmanns und Masperos wohl außer allem Zweifel.“

Aber er bekennt nicht minder: „Welcher innere Zusammenhang zwischen dem Tier und dem Gott, wie wir ihn aus seinen Funktionen und seinem Kultus kennen, besteht oder ob überhaupt ein solcher vorhanden ist, kann natürlich nicht in jedem einzelnen Falle entschieden werden.“ [4]) „Eine totemistische Erklärung des ägyptischen Tierkultus ist nicht versucht worden und läßt sich wohl auch aus Mangel an Material nicht versuchen.“ [4])

Erwiesen ist denn auch die neue Auskunft nicht, und die Hülfsannahme, die sie erfordert, „mit zähem Konservatismus haben die Ägypter trotz der Fortschritte in der Kultur an ihrem Tierkultus festgehalten,“ [5]) wenn dieser fetischistisch verstanden werden müßte, ist psychologisch so wenig denkbar, daß sie die Zustimmung nicht wohl ermöglicht. Die den Ägyptern „besonders in Religionssachen eigene Zähigkeit,“ worauf sich auch C. Schaar-

[1]) „Gammelaegyptisk Religion populaert tremstillet. 3 Bände., 1883—1885. „Egyptian Religion“ 1884.

[2]) Histoire ancienne des peuples de l'Orient.“ 4. Aufl. 1886. 1894 Illustrierte Ausg. — Deutsch von Pietschmann. 1877.

[3]) In Saussaye I, 195.

[4]) S. 196. [5]) S. 195.

schmidt[1]) beruft, vermöchte das Befremden nicht zu mindern und könnte eher ihre Religiosität überhaupt entwerten, wenn sie sich auf einen fetischistischen Tierkult beziehen soll. Und wenn „diesem uns so monströs erscheinenden Wesen eine moralische Geltung beigelegt wurde, wovon Hymnen und Gebete beredtes Zeugnis ablegen": so widerspricht eben diese Verwertung der fetischistischen Auskunft und Deutung.

Daß auch der Polytheismus der Griechen und Römer „die Idee des Allgemeingültigen und Sittlichen in der religiösen Anschauung und bei der Ausprägung der Götter betätigt," ist nicht kontrovers. C. Schaarschmidt sagt es direkt.[1]) Die Frage ist nur, ob diese Idee als ein Erbe von früher oder ein Ansatz für die Zukunft zu gelten hat. Wenn „der Dichterphilosoph Xenophanes klagt, die Dichter hätten den Göttern allerhand Dinge zugeschrieben, welche bei den Menschen Schmach und Tadel bringen,"[1]) während sie andererseits „mit einer Hoheit und einem Edelsinn ausgestattet sind, welche sie ins Ideale erheben": so ist dieses Nebeneinander als Symptom des Abfalls psychologisch verständlich, aber nicht wohl als Aufstieg. Ein religiös degenerierendes Geschlecht kann, während es das Ideal noch in der Seele trägt, den bereits zur Herrschaft gelangten Verfehlungen dawider dadurch den Stachel zu nehmen suchen, daß es sie gar nicht als unbedingt ungöttlich oder gottwidrig ausgibt, aber eine religiös sich nach oben entwickelnde Menschheit würde nicht gleichzeitig das Ideal und den tatsächlichen Widerspruch damit als einen Fortschritt erleben und — ertragen.

C. Schaarschmidt sieht dagegen den Dualismus zwischen gut und böse im Charakter der polytheistischen Gottheiten, die Züge von Zorn, Frevelmut und Rachsucht neben den Zügen göttlicher Liebe den hülflosen Sterblichen gegenüber in allen Mythologien der polytheistischen Völker, als das Erbe ihrer Herkunft aus dem Polydämonismus. Er sieht manche polytheistische Gottheiten „gewissermaßen in der Schwebe zwischen der alten Auffassung und der neueren vom Polytheismus eingeführten Annahme spiritualistischer Göttlichkeit."[2]) Aber eben wie es psychologisch denkbar sein soll, daß von dem Polydämonismus aus diese An-

[1]) S. 138. [2]) S. 139.

nahme zu erreichen ist, bleibt für mich der unüberwindbare Anstoß.

„Die Alten zweifelten nicht an der Willkürfreiheit der Götter wie der Menschen."[1]) Daß sie gerade darum als den Schlußstein der Weltanschauung sich ein Fatum dachten, welches auch über den Willensentschlüssen der Götter den Verlauf der Begebenheiten bestimmt; daß schon im Homer Zeus die Verantwortung trägt, daß nichts gegen das Schicksal geschehe: dieses zutreffende Verständnis C. Schaarschmidts von der εἱμαρμένη gilt mir wie ihm als der Gedanke einer höchsten absoluten Macht. Aber mir als Ausdruck des unverlorenen monotheistischen Zuges der Menschenseele von Haus aus, ihm als die neue „vom Polytheismus eingeführte Annahme."[2]) Ihm als die noch „unfertige Idee eines höchsten Willens,"[3]) mir als die ins Unpersönliche verblassende Idee eines höchsten weltleitenden Willens.

Wenn die Mythen „so viele groteske, ja abscheuliche und widerwärtige Dinge enthalten," so sehe ich die Erklärung davon nicht darin, „daß ihre Entstehung in die ältesten Zeiten menschlichen Gedenkens zurückreichen mag, wo man der tierischen Roheit noch viel näher stand als später."[4]) Weder lassen sich die sittlichen Anomalien in den Mythen auf tierische Roheit zurückführen, noch wissen wir, ob die ältesten Zeiten ihr näher waren als spätere, noch haben wir einen Anhalt dafür, daß diese abscheulichen Dinge dem Gesamtempfinden von früher weniger abscheulich oder weniger abnorm erschienen, als späteren. Mir liegt es näher, in diesen „widerwärtigen Dingen" Äußerungen der Depravation und Korruption zu vermuten, gegen die sich das sittliche Empfinden auch damals im Widerspruch wußte und neben denen, vielleicht gleichzeitig, Äußerungen einer reineren Gesinnung in Mythen sich finden. Freilich gäbe es ohne Mythen keinen Homer, keinen Pindar, keine Tragiker, aber eben wie diese sie benutzt und verwertet haben, beweist, wie sehr sie dabei das sittliche Urteil geleitet und eben dieses ihre Dichtungen zu bleibenden Meisterwerken von unverlorenem Werte noch heute erhoben hat.

Daß der Mensch von Haus aus ein sittliches Wesen war mit der inneren Nötigung, zwischen gut und böse zu unterscheiden, sowie sein eigenes wie fremdes Handeln danach zu beurteilen, das

[1]) S. 140. [2]) S. 139. [3]) S. 141. [4]) S. 142.

Gute als das sein Sollende und das Böse als das nicht sein Sollende; daß der Mensch als solcher sich verantwortlich fühlt und immer gefühlt hat, gehört zu seiner Art als konstitutives Element, das will sagen, als ein solches, ohne welches die Menschenseele nicht zu denken ist.

Daß es eine Zeit gegeben habe, in der der Mensch, soweit er in zurechnungsfähigem Alter ist, das Gefühl der Verantwortung nicht gekannt haben sollte, läßt sich nicht für möglich halten. Denn wäre ihm das von Haus aus ein wesensfremdes gewesen, so hätte ihm keine Erziehung, die es doch immer voraussetzt, dazu verhelfen können.

Es gibt sittliche Wesen und solche, die es von Natur nicht sind. Die es nicht ihrem Wesen nach sind, können es nie werden. Keine Abrichtung, keine Dressur kann sie dazu machen, kann diese Kluft überbrücken. Mensch sein heißt sich verantwortlich fühlen.

Tierische Roheit kann nie seine Natur gewesen sein, sondern wo er sich ihr nähert oder in einzelnen Akten in sie verfällt, ist es immer ein Zustand, der mit seiner Natur im Widerspruch steht; in dem er von sich selbst, von seiner Lebensbestimmung, abgefallen ist. Freilich kann er's in diesem Abfall weit bringen und immer tiefer sinken. Aber es bleibt Unnatur, Abfall, und selbst das Gefühl der Verantwortung dafür hört nie völlig auf. Die sittliche Natur ist eine Wesenseigentümlichkeit des Menschen. Das Menschenwesen steht und fällt mit ihm.

Eine „allmähliche Wandlung der göttlichen Wesen in Personen, welche mit Vernunft und hoher Macht begabt als Leiter der Dinge erscheinen,“[1]) bietet dem Nachdenken unüberwindliche Schwierigkeiten. „Göttliche Wesen,“ die nicht „Personen,“ nicht „mit Vernunft und hoher Macht begabt als Leiter der Dinge“ gedacht werden? Wer konnte das geringste Interesse an ihnen haben? Worin bestand ihre Göttlichkeit? Und was ließ sich von solchen Göttlichen erwarten oder gar erbitten?

Was für ein Motiv konnte zur Vorstellung von so „göttlichen Wesen“ führen und was für ein Bedürfen der Menschenseele durch sie befriedigt werden? Und wenn die Ursache der Religion „in dem unwiderstehlichen Drang“ des Menschen zu suchen ist, „einerseits nach Ursachen zu forschen, andererseits sich über die gegebenen Ver-

[1]) C. Schaarschmidt, S. 142.

hältnisse hinaus Hülfe in des Lebens Nöten zu schaffen" und dazu „die Sphäre der Erfahrung zu überschreiten, um sich nach einem lebendigen, intelligenten, willenskräftigen Grund der Dinge umzusehen"[1]): wie konnten so „göttliche Wesen" diesem Drange genügen? Die Konzeption von so aller Fähigkeit dazu, was dieser Drang postuliert, baren „Göttlichen" ist ein psychologisch so unvollziehbarer Gedanke wie der Aufstieg von ihnen aus zu persönlichen, mit Vernunft und Macht begabten Leitern der Dinge.

Die Konzeption des Gottesgedankens in der Menschenseele, wozu sie die Nötigung, wie ich mit C. Schaarschmidt meine, in sich trägt, kann sich nur im inneren Zusammenhang mit dem Verantwortungsgefühl, welches ihr nicht minder wesenseigentümlich ist, vollziehen. Eine „der menschlichen Intelligenz innewohnende Notwendigkeit, hinter der erscheinenden Erfahrungswelt einen geistigen, lebendigen, nach Zwecken handelnden Urgrund der Dinge anzunehmen,"[1]) kommt dazu und hat ihren unentbehrlichen Anteil dabei, aber der eigentümlich religiöse Gottesgedanke, auf den die sich ihrer Verantwortung bewußte Menschenseele selbst weist und des sie bedarf zum Leben als solche und zum Streben, ist der heilige Wille.

Diese so durch die Verantwortung motivierte und von ihr geforderte Konzeption des Gottesgedankens schließt unpersönliche, willenlose, mit Vernunft und Macht zur Ausübung heiligen Waltens nicht begabte „göttliche Wesen" aus und kann sich ebensowenig mit dem Totemismus, dem Fetischismus, dem Polydämonismus begnügen wie einer Zersplitterung dieses Einen für Alles, was Mensch heißt, verbindlichen Willens im Polytheismus begnügen. Das religiöse Bewußtsein kann nur mit dem Gottesgedanken als eines heiligen allwaltenden Willens erwacht sein und begonnen haben.

„Ist der Glaube daran," wie C. Schaarschmidt es zutreffend ausspricht,[1]) „daß die Welt ganz allgemein von einer über ihr waltenden geistigen Macht geleitet werde, ein Glaube, welcher sich bei den erleuchtetsten Kulturmenschen ebensogut wie bei den rohesten Naturvölkern findet," und daher „als der menschlichen Intelligenz überhaupt zukommend bezeichnet werden kann": so gilt genau dasselbe, vielleicht noch unmittelbarer, von dem Glauben an

[1]) S. 23.

einen heiligen Willen in allem Geschehen und über allem menschlichem Vornehmen und Ausführen.

Daß die Konzeption dieses Gedankens einem „primitiven" Menschen, dem schlichten Empfinden unmöglich gewesen sei, bliebe erst noch zu beweisen. „Man nimmt vielfach an," „daß der Mensch auf der niedrigsten Stufe religiöser Entwicklung keine anderen Götter als Dämonen gekannt habe." „Es bleibe dahingestellt, ob dies richtig, ja sogar ob es psychologisch möglich ist. So viel ist wenigstens gewiß, daß bei noch höchst primitiven religiösen Zuständen klarere und bestimmtere Vorstellungen von den Göttern neben jenen verworrenen des Dämonenglaubens stehen können. Dem primitiven Menschen galt das Göttliche doch auch als eine hoch erhabene Macht. Besonders, wenn man in den weiten Weltraum hineinschaute, wird der Gedanke an das gewaltige, erhabene Göttliche rege geworden sein." [1])

Mit demselben Rechte wird man auch dem „primitiven", „dem Menschen von vornherein" zutrauen dürfen, daß, wie er „mit dem Glauben an die Wirksamkeit und also auch an die Wirklichkeit einer über der ihn umgebenden Natur stehenden Macht ausgerüstet gewesen und in seinem Tun davon beeinflußt worden ist," [2]) der Glaube an einen heiligen allwaltenden Gotteswillen ihm nicht unerschwinglich gewesen sein wird.[3])

---

[1]) A. E. J. Holwerda, Prof. in Leiden, in De la Saussaye II, 264.

[2]) Schaarschmidt, S. 25.

[3]) Die Lehre von Gott in den altpersischen Gâthas bezeichnet den höchsten Gott Ahura Mazda als Weisheit. Mazda, Weisheit, Ahura, Herr. Seine Weisheit besteht in der richtigen Unterscheidung von gut und böse. Das ist gleichbedeutend mit der Unterscheidung von Wahrheit und Trug. Das Gute ist das Wahre, das Böse ist Selbstbetrug. Diese tiefe Erkenntnis, die sich unablässig bestätigt, findet sich hier in ihrer universellen und zentralen Bedeutung erfaßt. So ist Mazda zum wahren Gott geworden. Diese Erkenntnis und in Kraft derselben seine eigene Entscheidung für die Reinheit und das Leben hat ihm seine Gewalt verliehen. Er ist der Heilige, der absolut Reine, der im höchsten Sinn Gerechte. Diese drei, die im Avesta eine unlösbare Einheit bilden, sind das Grundgesetz des Daseins. Das einzige Lebensprinzip für Gott und Menschen. In demselben Grade, in dem Reinheit und Gerechtigkeit in der Welt geübt wird, steigert sich die Macht des Gottesreiches. In demselben Grade, in dem Mazdas Macht sich entfaltet, wird die Welt mit Reinheit und Gerechtigkeit erfüllt. Mazda ist Schöpfer der Naturordnung, Gesetzgeber und Weltenrichter. Seine Vergeltung ist gerecht: dem Reinen die Reinheit, dem Schlechten „das Allerschlechteste". Vgl. Edw. Lehmann (Kopenhagen) in Saussaye II, 188. 189.

Diesen vorausgesetzt als unmittelbar naheliegende Konzeption für den verantwortlichen Menschen verwandelt sich der ganze religionsgeschichtliche Verlauf aus einem Aufstieg von unten auf, vom Totemismus und Fetischismus aus zu einem Abstieg zunächst von dem schlichten Glauben an den, gegen den sich der Mensch von Haus aus verantwortlich fühlt.

Dieser Abstieg vollzieht sich genau in dem Maße, als der verantwortliche Mensch sich der Verantwortung zu entziehen sucht. Aber wie tief er dabei auch in allerlei Fehlglauben gerät: er verliert weder die Erinnerung daran, wovon er gefallen ist, noch das Gefühl des Unbefriedigtseins noch der Verantwortung dafür. So bleibt die Umkehr ihm immer offen. Aber sie führt nicht über alle die Stufen bergab wieder hinauf, soviel wir sehen. Der Glaube an den einen heiligen Gott schlummert nur in der Seele. Er ist ihr nie ganz verloren gegangen. Es bedarf nur seiner Erweckung, seines Wiedererwachens, der restitutio in integrum.

In den Mythen der Völker findet sich nicht nur der Dualismus von Stoff und Kraft, von Chaos und dem Geist göttlicher Schöpferkraft, von Licht und Finsternis, von Reinheit und Dunkel, von Gutem und Bösem, sondern auch die Entstehung des Menschen nach göttlichem Bilde, die verschiedenen Zeitalter, die sich vom ersten als dem besten, dem goldenen, an nach und nach in allen ihren Zuständen verschlechtern. Nicht nur die Idee von einem Gerichte nach dem Tode, je nach dem sich das künftige Leben der Seele gestaltet, glückselig für die, welche „integer vitae scelerisque purus,“ unbescholten und tugendhaft ihre Tage vollendet haben. Von einem Heiland als göttlichen Retter der Seelen, von Auferstehung und Wiedergeburt zu einem besseren Leben, von

---

Die Grundbestimmung des höchsten Gottes ist die sittliche Reinheit. Sie zu erstreben, ist die Lebensaufgabe des Menschen. Mit ihrer Erfüllung ergibt sich alles andere von selbst.

„Sei uns, o Weiser Herr, der Lehrer in der guten Gesinnung“ Yasna 31, 17. „Welcher Künstler schuf den Morgen, Mittag und die Nacht, die den Vorausschauenden an die Entscheidung gemahnen?“ D. h., interpretiert Karl F. Geldner (Marburg) in A. Bertholet's „Religionsgeschichtlichem Lesebuch“ 1908, „daß die Zeit des Gerichts herannaht“ (324). Es verrät, füge ich hinzu, das in der schweigenden Nacht wache und wirksame Verantwortlichkeitsgefühl.

„Als den Heiligen erkannte ich dich, o Weiser Herr, als mir Vohu manō, die gute Gesinnung, „erschien zu meiner Befragung . . .“ Yasna 43, 9.

Sintflutsagen in großer Verbreitung zur Vertilgung des unerträglich verderbt gewordenen Menschengeschlechtes. Neben Metamorphosen in Steine[1]) und auch der Sitte, daß jede Gottheit ein besonderes Tier zum Opfer verlangte, wie in Ägypten und auch in Griechenland. Schaarschmidt sieht darin „noch bis in die historischen Zeiten reichende Spuren des ehemaligen Totemismus.“[2]) Er sieht es so an.

Verbindlich ist die Ansicht nicht. Unsere nähere Kunde im Einzelfalle ist dazu viel zu lückenhaft. „Warum wurden die Nilgötter als Widder angebetet? Warum war der Schöpfer und Schirmherr der Menschen in Ombos ein Krokodil?“ [3])

Auch bei den Griechen darf man nicht gleich, wo nur ein Tier erwähnt wird, auf alten Tierkultus schließen. Die Beziehungen, die hier in Frage stehen, sind nicht immer deutlich und reichen nicht aus zu einwandfreiem Spruch. Es gibt Tiere, die bloß als prophetische betrachtet wurden, wie Wölfe und Vögel, ohne Kultusobjekte zu sein. Wenn der Aphrodite besonders fruchtbare Tiere als Symbole beigesellt wurden, so liegt der Vergleich nahe. Aber in anderen Fällen keineswegs. Wir wissen weder, ob irgend ein Attribut der betreffenden Tiere sie mit der jeweiligen Gottheit in Verbindung gebracht hat, noch ob überhaupt ein innerer Zusammenhang zwischen beiden vorhanden ist. Dazu kommt, daß die Totemsagen und -legenden selber die Frage, warum ein Stamm, eine Zunft gerade dies Tier als Ahnen ansieht, in der Regel gar nicht stellen, und wo sie es tun, es ganz äußerlich oder zufällig motivieren. Von einer inneren Beziehung zwischen dem Clan und seinem Totem ist kaum die Rede und von einer solchen zwischen dem Totemtier und der in ihm angeblich verkörperten Gottheit noch viel weniger. Es bleibt ganz unaufgeklärt, ob eine solche Verkörperung und welche im Einzelfalle angenommen wurde, und infolgedessen vollends unmöglich zu ermitteln, ob ein später von einem Tiersymbol begleiteter und so dargestellter Gott derselbe ist, dem das betreffende Tier in einem früheren Stadium als Verkörperung gedient habe.

---

[1]) Nach Pausanias haben die Hellenen Steine angebetet. Andrew Lang „Myth, Ritual and Religion“ führt Belege dafür an. „Without delaying longer among savage myths of metamorphosis into stones, it may breefly shown that the Greeks retained this with all the other vagaries of early fancy“ vol. I, 153.

[2]) S. 159. [3]) H. O. Lange in Saussaye I, 196.

Beinahe noch bestechender klingt die Berufung[1]) auf „die Masseben und Ascheras“ im Alten Testament, „welche letztere als rohe Baumstämme oder Pfähle neben den Altären standen. Aus solchen Fetischsteinen und Fetischbäumen ist, als die Götter anthropomorphistisch aufgefaßt zu werden anfingen, das eigentliche Götterbild hervorgegangen, aber nur Schritt für Schritt, indem man zunächst dem Steine oder Holzpfahl einen Kopf hinzufügte und allmählich zu vollständigen Bildsäulen kam . . . ., bis es die griechische Plastik zu jenen Idealgestalten bringt, welche wir noch in den vorhandenen Resten zu bewundern Gelegenheit haben.“ [1]) Liegt da nicht der Aufstieg von dem Fetischismus bis zum Olymp in dem Pfahl bis zum Zeus von Olympia, einem der sieben Wunder der alten Welt, von Pheidias' Meisterhand plastisch handgreiflich vor?

Außer der Aschtoret wird im Alten Testament als kanaanitische Göttin Aschera אֲשֵׁרָה erwähnt 2. Kön. 21, 7; 23, 6 u. ö. Franz Karl Movers,[2]) Professor in Göttingen seit 1842, hielt zwar die bis dahin herrschende Ansicht der biblischen Altertumsforscher fest, daß Aschera dieselbe Gottheit sei wie Aschtoret oder Astarte. Er meinte, diese Bezeichnung sei der Name der Göttin, jene dagegen die ihres Bildes oder Idols und bedeute die geradstehende Säule. Sie weise auf Phallus-Dienst hin. So auch der Orientalist Ernst Bertheau,[3]) ordentl. Professor in Göttingen seit 1843.

Daß Aschera überhaupt keine Göttin bezeichne, sondern nur bestimmte Heiligtümer, Bäume oder Pfähle, dem widerspricht der biblische Sprachgebrauch, der von einem „Greuelbilde der Aschera“ 1. Kön. 15, 13; 2. Chron. 15, 16, von „400 Propheten der Aschera“ redet 1. Kön. 18, 19. Wo dagegen von Ascheren אֲשֵׁרִים neben Masseben מַצֵּבוֹת Bildsäulen insbesondere eines Götzen, z. B. des Baal 2. Kön. 3, 2 und חַמָּנִים Götzenstatuen 3. Mos. 26, 30 die Rede ist, wie Ex. 34, 13; 2. Chron. 4, 2 u. ö.: da sind auch die Ascheren deutlich Bilder oder Heiligtümer, und insoweit ist die Berufung Schaarschmidts einwandfrei. Aber nicht, wie er sie verwertet.

Denn über die nähere Beschaffenheit dieser Bildsäulen wissen wir nichts Bestimmteres. Aus Deut. 16, 21, wie aus Richter 6, 26

[1]) Schaarschmidt, S. 147.

[2]) „Die Phönizier“. I, 565. 1841. II. Band in drei Teilen 1849—56. Dazu „Phönizische Texte, erklärt.“ 1845—47.

[3]) Kommentar über Richter u. Ruth. 1845. S. 66. Zweite Aufl. 1883.

folgt, daß die Ascheren aus Holz hergestellt wurden, vgl. 2. Kön. 23, 6, wo das Ascherabild verbrannt wird. Graf Wolf Baudissin urteilt: „Ursprünglich war dieses Gotteszeichen offenbar ein lebendiger Baum." [1]) Der grünende Baum das Symbol der Lebenskraft. Nach 2. Kön. 17, 10 werden „Säulen und Aschera-bilder auf allen hohen Hügeln und unter allen grünen Bäumen aufgerichtet." Woran erkannte man die Ascherabilder? Irgendwie müssen sie sich doch von anderen Säulen unterschieden haben, um nur kenntlich zu sein. Herodot II, 106 berichtet, im „syrischen Palästina" habe es Säulen mit dem *γυναικὸς αἰδοῖον* gegeben; und Renan, daß man auf phönizischen Denkmälern Figuren gefunden habe, die vielleicht ebenso gemeint seien.[2]) Ohnefalsch-Richter tritt den Nachweis an, daß der heilige Baum oder Pfahl auf babylonisch-assyrischen Denkmälern und solchen, welche phönizisch beeinflußt sind, oft dieses Zeichen trage.[3])

Wie immer, wie diese Gegenstände sich als Aschera-Bilder ausgewiesen haben mögen, daß sie „rohe Baumstämme oder Pfähle" ohne jedes Erkennungszeichen gewesen sind, ist mehr als sich behaupten läßt. Läßt sich das aber nach Lage der Akten schlechterdings als ausgemacht nicht ausgeben, so werden auch diese Ascheren, Masseben und Chammanim durchaus ungeeignet, als Typen oder Beläge dafür in Anspruch genommen zu werden, daß der angebliche Aufstieg vom Fetischismus zum Polytheismus sich so handgreiflich plastisch verfolgen lasse.

Monotheismus.

Die Vernunft, vor deren Richterstuhl weder eine Vielheit von Göttern noch eine Beschränktheit der göttlichen Macht bestehen kann, „fordert, daß das göttliche Wesen dem in ihrer Tiefe liegenden Ideal entspreche, das über aller Endlichkeit erhaben den reinen Ausdruck des Vollkommenen darstellt. Dieses Ideal war die innere verborgene Triebfeder aller der verschiedenen Götterbildungen, in denen sich der Mensch von jeher die ihm

[1]) Herzog, Real-Enzyklopädie. 3. Aufl. II, 158.

[2]) Mission de Phénicie 1864. p. 508. 662.

[3]) „Kypros, Die Bibel und Homer." 1893: „Die Ascheren, Masseben und Chammanim der Bibel," die heiligen Stäbe und Lanzen in der Bibel und bei Homer." S. 144 ff.

vorschwebende höhere Welt vorgestellt hat, aber auch das treibende Prinzip der fortschreitenden Wandlungen," bis „der Religionsprozeß wenigstens sein allgemeines theoretisches Ziel erreicht hat." „Dies ist der Monotheismus." [1])

Im Monotheismus hat man es mit sogenannten „Buchreligionen" zu tun.

Der Inhalt dieser Glaubenslehren ist ein für allemal schriftlich festgelegt. Nicht aus dem Schoße des Volkslebens sind sie geworden, sondern durch neue, in die Welt getretene Offenbarungen. [2])

Der Volksgeist hat ihnen wohl vorgearbeitet, aber was sie ins Leben ruft, ist ein bisher nicht dagewesenes, den religiösen Geist belebendes Prinzip. Nicht nur in theoretischer Hinsicht für den Glauben, die religiöse Gesinnung soll den ganzen Menschen in Besitz nehmen. Religion und Sittlichkeit sollen einander durchdringen. Dies gilt als konstitutiv für den Monotheismus durchweg.

Übrigens gibt es auch in ihm Entwicklung.

1. National und nomistisch beschränkten Monotheismus.

Dahin rechnet Schaarschmidt die Religion Zarathustras mit dem Mazdaismus, der national auf die medopersischen Grenzen beschränkt ursprünglich dem Monotheismus durchaus zugetan, später als Volksreligion polytheistische Elemente aufnahm und prägte, zuletzt aber als Sekte, in nur schwachen Resten noch vorhanden, zu einem schlichten Monotheismus zurückkehrte.

Daß in der Religion Zarathustras eine hochbedeutsame Bestätigung und Betätigung der monotheistischen Tendenz vorliegt, auf die wir wiederholt hinweisen durften, unterliegt keinem Zweifel, wenn anders die Verspredigten, die Gâthâ, in denen sie auf uns gekommen ist, der älteste und wichtigste Teil des Avesta, von Zarathustra selbst herrühren [3]) und dieser eine historische, nicht eine mythische [4]) Gestalt ist.

[1]) Schaarschmidt, S. 161. [2]) S. 165.

[3]) James Darmesteter, franz. Orientalist, Prof. am Collège de France seit 1885 „Haurvatât et Ameretât, essai sur la mythologie de l'Avesta" 1875. „Études iraniennes" 1883 denkt an neuplatonische Einflüsse, die bei einer Rückübersetzung einer griechischen Ausgabe des Avesta zu den begrifflichen Abstraktionen der Helferinnen Ahura Mazdas, Amshaspands, geführt hätten. Er hat damit keine Nachfolge gefunden. Aber angezweifelt wird die Authentizität der Gâthâs, die dem Yasna, Izeshneh, dem Buch der

Die heilige Schrift der Parsen, Avestā,[1]) eine Sammlung der erhaltenen Überreste der Religionsbücher, Sprache und Literatur der alten Iranier, besteht aus fünf Abteilungen, dem Buch der Opfer, dem Gesetz gegen die Dämonen, Gebeten an die hervorragendsten Götter, an alle Heroen oder Genien und dem kleinen Avestā für Laien (Gebete). Das „Buch der Opfer“, Yasna, zählt 72 Kapitel.

Kapitel 28—34, 43[2])—51 und 53 bilden die Gâthâ in Versen und einem noch altertümlicheren Dialekt als der übrigen altiranischen Sprache der Urkunde. Sie enthalten die für den engeren Kreis seiner Schüler bestimmte Lehre des iranischen Propheten. Das ist Zarathustra. Ein Reformator der Religion seiner Väter, deren Priester er war, des altiranischen Naturdienstes, in dem der Sonnengott Mithra, die Wolkenschlange Azhi, die Elemente den Gegenstand der Anbetung und des Opferkultus vornehmlich bildeten und das Feuer das eifrig verehrte heilige Element war. Mit diesem Naturdienst bricht Zarathustra und mit der im Zusammenhange damit unsittlichen Lebensweise. Die bisherigen Götter der iranischen Stämme, die Deven,[3]) sind in

---

Opfer, eingefügt sind und sich als von Zarathustra selbst verfaßte ausgeben, vielfach; doch ebenso verteidigt von anderer Seite.

Bartholomae, der Verfasser der „Arischen Forschungen“ 1885 ff. und des „Altiranischen Wörterbuchs“ 1904 sieht es als „unzweifelhaft“ an, daß dies weitaus älteste literarische Denkmal des iranischen Volks im wesentlichen auf Zarathustra selbst zurückgeht. Die „Gatha's des Avesta . . .“ p. IV.

[4]) Wie die Holländer Tiele und Kern es für möglich halten.

[1]) Der herkömmliche Name: Zendavesta bezeichnet den mittelpersischen Kommentar, die Auslegung — Zend —, die in den Handschriften den Grundtext — Avesta — begleitet.

[2]) Yasna 44, 3: „Das frage ich dich, sage mir aufrichtig, o Herr: Wer war der erste Erzeuger und Vater des Asha (Gesetzes)? Wer machte der Sonne und den Sternen ihre Bahn? Wer, daß der Mond zunimmt und bald abnimmt? Wer befestigte die Erde unten und das Gewölk, auf daß es nicht herabfalle? Wer Wasser und Pflanzen? Wer schirrte den Wind und die Wolken, die beiden Renner? Wer ist der Schöpfer der guten Gesinnung?(4) Welcher Künstler schuf das Licht und die Finsternis? Den Schlaf und das Wachen?(5) Wer? Das Gebet ist an Ahura Mazda gerichtet. Er selbst, kein anderer als er, hat das alles ins Leben gerufen, erscheint die Voraussetzung des Betenden.

[3]) Daēvas nennt er sie. Die Deven in Indien, die glänzenden, freundlichen Götter haben ihren Namen in der iranischen Religion für das Böse und die Teufel abgeben müssen.

seinen Augen Götzen. Das Opferschlachten ist ihm Tierquälerei. Die daran festhalten, sind böse Herren, schlechte Bauern, alle in des Teufels Gewalt. Feinde des Reiches Gottes. Es gibt nur eins, nur einen wahren Gottesdienst, den Dienst des Ahura Mazda. Er allein ist der wahre, denn er ist der Dienst der Reinheit und des Lebens. Das ist ein großer Gedanke, der hier von einem so dunklen Hintergrunde auftaucht, blitzartig die Nacht durchbricht, den bisherigen Natur-, vielleicht Feuerdiener, so unbedingt überzeugt, daß er ihm sein Leben weiht. Reinheit, das allein ist das wahre Gottdienen, und das so Gott Dienen ist wahrhaftes Leben: welch ein Licht fällt von der Tatsache aus, daß diese Erkenntnis in dieser Umgebung einem Priester einer der für „primitiv" eingeschätzten Stufen der Religionsbewegung aufgeht, auf die sorgfältig konstruierten Übergänge der angenommenen schrittweisen Aufwärts*entwicklung* des Religionsbewußtseins!

Denn genau genommen sind wir über die Einsicht, daß alles Gottdienen sinn- und wertlos, Händewerk und Lippendienst ist, welches sich nicht in der Integrität der Gesinnung und des Wandels betätigt und ausprägt, auch heute nicht hinaus und darin mitten in der religiösen Krisis von heute wohl ausnahmslos in allen Lagern einig, daß es darüber, wie es die Bergpredigt unübertrefflich so ausspricht: „Selig sind die reines Herzens sind, denn *sie* werden Gott schauen!" hinaus ein Ziel auch für alle Zukunft nicht geben wird und nicht geben kann.

Also allerdings war das Aufblitzen dieser Erkenntnis auf dem Boden eines im Zusammenhange mit dem Naturdienst sittlich entarteten Volkslebens, ich meine, die Reaktion des sittlichen Bewußtseins im Zarathustra, die Konzeption und Durchführung dieses Gedankens, ein Schritt, ein einziger Schritt aus der Tiefe in die Höhe, von einer sogenannten „primitiven" Religionsstufe bis zu dem deutlichen Ziel aller Religion. Aus dem Stadium des Nomaden, aus dem Gedankenkreise des Hirtenvolkes bis zu dem Höchsten in sittlich religiöser Hinsicht, was der Kulturmensch von heute zu erfassen und zu erstreben vermag.[1])

Yasna 30_6: „. . . auch die Daēva haben nicht die richtige Entscheidung getroffen, weil, als sie sich berieten, die Betörung über sie kam, so daß sie sich das böseste Denken auserwählten. Zusammen gingen sie darauf zu Aēšma über, durch den sie das Leben des Menschen krank machen."

[1]) Im Gericht beklagt sich die „Seele des Rindes" über die ihr von den Menschen zugefügte Unbill.

Aber seine Herkunft hat Zarathustra gleichwohl nicht völlig verleugnet und nicht ganz überwunden. Er knüpft nicht nur in seinen Verspredigten[1]) an Grundanschauungen seiner medischen Landsleute an, so wenig er auch von dem volkstümlichen Glauben übernommen hat und so sehr er ihren Polytheismus bekämpft, sondern er wird auch gewisser Grundgedanken von daher nicht Herr und sie selbst nicht los. Dem Feuer gegenüber beobachtet er auch, nachdem ihm der neue Gedanke, wie er meint,[2]) von Ahura Mazda selbst offenbar worden ist, die größte Ehrfurcht. Hat es im Avestā den Ehrentitel „Das Feuer, der Sohn des Ormuzd,“ [3]) so sieht es Zarathustra als die reinste und wirksamste Kundgebung Gottes in der Welt an.

Der Dualismus hindert auch in den Gāthās die volle Ausgestaltung des Monotheismus.

Ahura Mazda, der weise Herr, der heilige Geist,[4]) der Schöpfer, Erhalter, Regierer der Welt, hat zur Seite die sieben guten Geister, die Ameshas Spentas, seine Geschöpfe, „unsterbliche Heilige“ im Sinne von „unsterbliche Helferinnen“ der Welt, die

---

Yasna 28, womit die Gâthâ's beginnen, hebt an: „Zum Gebet um Unterstützung die Hände ausstreckend will ich um seine, des heiligen Geistes, Werke, o Mazdâh, vor allem zuerst bitten, o Asa, auf daß ich den Willen des Vohu manō befriedige und die Seele des Stiers.“

Yasna 29,: „Da fragte der Schöpfer des Stiers das Asa: Hast du einen Richter für das Rind? wen bestimmtet ihr ihm als Gerichtsherrn, der den Aēsma samt den Drujsgenossen zurückstoße?“

Danach scheint es, daß die Iranier zu der Zeit, als Zoroaster bei ihnen auftrat, noch vorzugsweise Hirten und Viehzüchter, waren. Daß sie das waren, dafür gibt es noch deutlichere Anzeichen. Der Gegensatz von dem seßhaft geordneten Leben des Ackerbauenden, Viehzüchters und dem wilden Umherschweifen der Nomaden erscheint als eine Exemplifikation bezw. Illustration des ethischen Dualismus.

[1]) „Die Gâthâs des Avesta, Zarathustras Verspredigten, übersetzt“ von Christian Bartholomä 1905. Er löst damit ein Versprechen ein, welches er im dritten Heft seiner Arischen Forschungen 1887 gegeben hatte. Unter vielen einzelnen Stichworten enthält die Übersetzung schon, wenn auch mit Abweichungen, sein Altiranisches Wörterbuch 1904, das Wort Gāthā heißt Gesang, Lied.

[2]) Yasna 45₃: „Ich will reden von dem, was mir zu Anfang dieses Lebens der wissende Mazdāh Ahura verkündet hat.“

[3]) Ahura Mazda, später Ormazd, Ormuzd.

[4]) Yasna 45₅: „Ich will reden von dem, was er, der Heiligste, mir genannt hat als das Wort, das den Menschen zu hören das beste ist.“

sie „fördern, daß sie nicht verwese und nicht verwelke, nicht verfalle und nicht vergehe“: die gute Gesinnung, Vohu manō, und die beste Gerechtigkeit, Asha vahista, bilden mit Ahura Mazda eine Dreiheit. Das Reich des (Gottes-)Willens, Khshatra vairiya, die fromme Demut, Spenta Ārmartay, und das Paar Gesundheit, Haurvatât, und Langlebigkeit (Unsterblichkeit), Ameretât. Zuletzt der Gehorsam, Sraosha, nämlich gegen den Gottes-Willen. Sie alle sind Ahura Mazda zu Willen. Dagegen steht im Gegensatz zu ihm und wider ihn in Gedanken, Worten und Werken der böse Urgeist, Angra mainyu.[1]) Nicht stimmen beider „Gedanken, Lehren, Absichten, Überzeugungen noch Worte, Werke noch Persönlichkeiten[2]) noch Seelen zusammen.“[3]) Und sie sind sich dessen bewußt. Immer gerüstet in offenem ununterbrochenen Kampf stehen sie wider einander von Anfang an mit je ihrem Gefolge.

Die beiden Urgeister stehen wie Zwillinge da,[4]) der eine vertritt die gute und lichte Seite, der andere die schlimme und finstere des Lebens. Nur verschieden an Erkenntnis wählen sie beide ihre Welt und s c h a f f e n sie. Der eine den Tod, die Bösen und für sie die Hölle, der andere Leben und Gerechtigkeit, die Frommen und für sie den Himmel.[5])

„So scheiden sich von Anfang die beiden Geistesmächte voneinander und bilden mit ihrem Gefolge von Geistern und Menschen zwei unablässig einander bekämpfende Heere.“[6])

Schaarschmidt selbst weist darauf hin, daß Zarathustra diesen Dualismus mit seinem Monotheismus nicht wohl hat zu vereinigen verstanden.[7]) Wenn dem heiligen Gott ein Reich des Bösen gegenübersteht mit einem ebenbürtigen Geist an der Spitze,

[1]) Später Ahriman. Angro-mainyu, Geist der Qual oder Drangsal.

[2]) Daēnā fem. Ich, Individualität. Inbegriff der seelischen und religiösen Eigenschaften des Menschen. Sie lebt nach seinem Tode als selbständiges Wesen fort, um schließlich mit seiner Seele ins Paradies oder in die Hölle zu gehen. Geldner übersetzt: „Nicht werden unsere beiderseitigen Gedanken . . . noch r e l i g i ö s e n G e w i s s e n . . . harmonieren.“ 324.

[3]) Yasna 45_2: „Ich will reden von den beiden Geistern zu Anfang des Lebens, von denen der heilige also sprach zu dem argen: „Nicht stimmen unser beider Gedanken“ usw.

[4]) Yasna 30_3: „Die beiden Geister zu Anfang, die sich durch ein Traumgesicht als Zwillingspaar offenbarten.“

[5]) Edv. Lehmann (Kopenhagen). Saussaye II, 199.

[6]) Schaarschmidt, S. 177.

[7]) S. 173.

so ist das Dualismus und nicht Monotheismus. Und wenn auch Zarathustra nicht daran zweifelt,[1]) daß Angra manyu mit all seinen[2]) Trabanten[3]) schließlich besiegt werden wird und so wenigstens die Aussicht auf die Alleinherrschaft des guten Gottes im Himmel und auf Erden bestehen bleibt: so spricht sich darin freilich der monotheistische Zug über den Dualismus hinweg deutlich genug aus. Aber eben als Ausblick für die Zukunft und nur auf dem Wege der Konkurrenz, des Kampfes, der langen erbitterten Gegnerschaft, als Weltaufgabe[1]) steht der Monotheismus in Sicht. Erreicht ist er nicht. Die Religion Zarathustras ist Dualismus nicht ohne Erinnerungen auch an den altiranischen Naturdienst. Die Ameshas Spentas (Amshaspands) tragen die Namen begrifflicher Abstraktionen, sittlicher Tätigkeiten, geistiger Eigenschaften. Ihr persönlicher Charakter steht nicht minder fest, und es sind dieselben Namen, die auf einen Kultus der Naturelemente zurückzuweisen scheinen. Asha vahista, die beste Gerechtigkeit, hieß der Genius des Feuers, Spenta Ārmatay, fem., Gottheit der Erde, Khshathra variiya der Genius der Metalle, Haurvatāt und Ameretāt die Genien der Pflanzen und des Wassers, Vohu-manō, die gute Gesinnung, der Genius des Viehes. Bisweilen ist Ameretāt in den Gāthā's der Begriff Unsterblichkeit. Bisweilen der Gott Unsterblichkeit.

Oft wird das Gebet an eine oder mehrere der Helferinnen zugleich mit Mazdāh gerichtet: Yasna 27_2: „Der ich euch dienen will, o Mazdāh Ahura, o Vohu Manah, verleihet mir durch Aša die Herrlichkeiten beider Welten, der leiblichen und der des Geistes, welche die Getreuen in Wohlbehagen versetzen.“

28_3: „Der ich euch, o Aša, besingen will wie nie zuvor, und den Vohu Manah und den Mazdāh Ahura und (all) die,

[1]) Ahriman ist nicht minder auf den Sieg über Ormuzd bedacht. Die Aufgabe der Daêvas geht auf die Weltherrschaft und wird auf allen Gebieten erstrebt. Schon bei der Schöpfung schuf Ahriman im Gegensatz zu jedem Guten, was Ormuzd schuf, etwas Böses, jenes zu verderben, böse Lüste, Sünden, schlechtes Land, schlechtes Klima, giftige Insekten.

[2]) In den Gâthâs als weibliches Wesen in der Regel gedacht heißt die teuflische Macht die „Drug“, die trügerisch Handelnde, wenn die Wurzel druj mit „trügen“ zusammenhängt und ihre Anhänger die Druggenossen oder auch die Daêvajasnier.

[3]) Böser Sinn (Aka Manah), Aêsma Zorn, Neid u. a. „Und sie liefen alle, die Devs, zu Aeshma,“ dem Dämon des Zorns, „durch den sie das Leben der Menschen vergiften wollten,“ Yasna 30, 6.

denen Ârmatay das nie sich mindernde Reich mehrt: kommt her zu meiner Unterstützung, wenn ich rufe."

Nach dem Avesta sind alle Dinge und Wesen der Welt in ein System von Klassen geordnet, über deren jeder ein Aufseher steht. An der Spitze des ganzen Systems stehen die Ameshas Spentas, die den Willen des Ahura Mazda ausführen und die Welt zu erhalten, zu fördern und zu regieren haben. Mögen sie dadurch für das religiöse Bewußtsein in den Vordergrund rücken und selbst als Leiter der Welt gelten, sie handeln nur im Auftrag und sind Geschöpfe Ahura=Mazdas.[1])

Der Monotheismus ist das Ziel, nach dem die Tendenz geht, aber er kommt nicht zur einwandfreien Durchführung. Das nimmt auch Schaarschmidt nicht an, er erkennt selbst die Bedenken dagegen an. Nur um die Klassifikation handelt es sich zwischen uns.

Die monotheistische Religionsstufe ist durch Zarathustra noch nicht erreicht, meine ich, während er sie mit ihm beginnt.

Seiner ausgesprochenen und nie aus dem Auge verlorenen monotheistischen Tendenz lasse ich alle Gerechtigkeit widerfahren. Ich schätze sie voll und ganz auf dem Boden seiner Umgebung. Aber noch höher und als die religionsgeschichtlich gar nicht hoch genug zu wertende Tatsache gilt mir seine Erkenntnis von dem unverbrüchlich, unentbehrlich und unersetzlich ethischen Charakter aller Religion, von dem unlöslichen Wechselverhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit. Nicht nur davon, daß sie Korrelat=Begriffe sind, daß sie begrifflich einander bedingen und fordern, sondern daß die Religion die wahre ist, sie allein die wahre, welche Reinheit, sittliche Reinheit, in Gedanken, Worten und Werken als ihre Betätigung heischt. Nicht als ein appendix oder doch ein accedens, sondern als den Ausdruck ihres Wesens, ihrer Wahrheit und damit als das Kriterium ihrer Existenzberechtigung. Ohne diese sittliche Reinheit, eine Religion, die unsittliches Leben duldet oder gar als Naturdienst zur sozusagen naturgemäßen Folge hat, wie die, deren Priester Zarathustra war, ist Götzendienst in seinen Augen. Diesen inneren Widerspruch, der ihn umgab, hat er erkannt. Daran ist sein sittliches Bewußtsein erwacht. Dagegen hat sein Verantwortungsgefühl protestiert, und so ist ihm die neue wahrhaft reformatorische Einsicht aufgegangen.

[1]) Edv. Lehmann, S. 192.

Von hier aus, der unbedingten Überzeugung, der ihm innerlich gewordenen unmittelbaren, intuitiven Gewißheit wie von dem ethischen Charakter aller wahren Religion, so von dem religiösen Halt und Hintergrund aller sittlichen Norm und Verpflichtung, drängt sich ihm weiter das Postulat eines Ausgleichs der irdischen Lose und Lebensgeschicke in einem Jenseits auf.

Der Gesetzgeber der Welt ist auch der Weltenrichter. Am Ende der Zeiten wird er nach denselben Gesetzen urteilen, die er vor alters gegeben hat. Diese „große Entscheidung" wird dem Frommen recht geben. Da wird es offenbar werden, daß sein Glaube an die Reinheit ihn nicht getäuscht hat. Die wohlverdiente Seligkeit wird sein Lohn sein. Die wohlverdiente. Gerechte Wiedervergeltung wird erwartet. Kein Erbarmen. Recht wird gesprochen.

Von einer Körperlichkeit Ahura Mazdas ist in den ältesten Gesängen nicht die Rede. Die rechtgläubige Vorstellung war bei den Persern, daß Ahura Mazdas Körper aus Feuer, als eine im ungeschaffenen Lichte hervorlodernde Flamme, bestehe. In einigen Gâthâs wird er der heilige Geist im Gegensatz zum bösen Geist genannt, bisweilen tritt aber „der heilige Geist" als ein Wesen neben Mazda auf, besonders als eine Hypostase seiner richterlichen Urteilskraft.[1])

Wann lebte Zarathustra? Die Überlieferung antwortet: Im Jahre 660 v. Chr. wurde er geboren. C. P. Tiele kommt aus linguistischen Gründen zu der Meinung, daß die ältesten Stücke des jüngeren Avesta, wenn auch nicht in der gegenwärtigen Redaktion, nicht viel älter als 800 v. Chr. anzusetzen seien. So muß, schließt Schaarschmidt,[2]) die gâthische Literatur doch noch als um ein paar Jahrhunderte älter betrachtet werden.

Über den oft unverständlichen und beschädigten Text urteilt C. P. Tiele, daß diese Defekte durch die Nachlässigkeiten unwissender Hüter bei der Vererbung von Geschlecht zu Geschlecht entstanden seien. Auch das Metrum befinde sich oft in Verwirrung. Aber man brauche die alten guten Sprachformen nur wiederherzustellen, und es sei sofort in Ordnung.

Schaarschmidt[2]) vermutet danach, daß die Gâthâs jahrhundertelang nur mündlich überliefert worden und erst spät, als der Mazdaismus im persischen Reich Wurzel gefaßt hatte, zur Zeit der Achämeniden zu schriftlicher Fixierung gekommen seien.

[1]) S. 190. [2]) S. 170.

Erst durch die Perser ist die Lehre des Meders Zarathustra zu weltgeschichtlicher Bedeutung gelangt.

Nur von der Religion der Gâthâs, die als Dichtungen des Propheten selbst auftreten und zum größeren Teil wohl auch solche sind,[1]) im Unterschied von dem Mazdaismus in dem jüngeren Avesta,[2]) nimmt Schaarschmidt an, daß sie als Monotheismus anzusehen sei. Sie dürfe sogar die Priorität vor dem Monotheismus der israelitischen Propheten in Anspruch nehmen, wenn Tieles, auch von anderen Forschern des Altiranischen geteilte, Ansicht vom höheren Alter der medopersischen Religionsliteratur die richtige sei. Der Unterschied sei dabei, daß der iranische d. h. indogermanische Monotheismus sich aus dem Polytheismus, der israelitische d. h. semitische aus der Monolatrie, dem Dienste Jahves, entwickelt habe.[3])

Israelitisch-jüdischer Monotheismus.

Es war der Anstoß an der unsittlichen Lebensweise seiner Umgebung, seines Volks und seiner Zeit, die Reaktion seines Verantwortungsgefühls, der Protest seines ethischen Empfindens,

---

[1]) So auch Geldner (323): „Die Gâthâs geben sich als Originalworte und sind es wohl auch in der Tat."

[2]) Die unter dem Namen Avesta zusammengefaßte kanonische Literatur, eine der ältesten und wichtigsten Religionsurkunden der Menschheit, ist erst durch Anquetil-Duperrons der europäischen Wissenschaft zugänglich geworden. Erst nach sieben Jahren in Ostindien gelang es ihm, eine persische Übersetzung von einem Parsenpriester als Diktat zu erlangen. 1771 erschien seine französische Übersetzung und erst 1826 zerstreute der dänische Sprachforscher Rask: „Über das Alter und die Echtheit der Zendsprache." die Zweifel an ihren Wert. Diese heilige Schrift der Parsen hat unter den Sassaniden, der von Ardschar (Artaxerxes IV), dem Sohn Sassans, nach dem Sturz der Arsakiden um 226 nach Christi gegründeten Königsdynastie, welche 636 durch den Chalifen Omar wieder gestürzt wurde, eine neue Sammlung und Redaktion erfahren. Zuerst hatte die noch erhaltenen Teile der heiligen Schriften der König der Parther, Valkhash (Vologeses) und nach Ardschar dessen Sohn und Thronfolger Schahpur I. 240—271 und Schahpur II. 310—379 sammeln und neu redigieren lassen. 21 Bücher entsprechend den 21 Worten des Gebetes Ahunavairya umfassen außer der Religion eine Enzyklopädie alles Wissens. Viel von dem Werk ging unter dem Vordringen des Islam verloren. Vielleicht nur 1/4 ist erhalten, noch dazu mehrfach fragmentarisch und entstellt; bildet aber in diesem Bruchteil noch die Bibel der Parsen. [3]) S. 171.

wodurch ein Zarathushtra zum Reformator der altiranischen Religion in der Richtung wurde: Die Religion der Reinheit, der sittlichen Integrität in Gedanken, Worten und Werken ist die allein wahre. Und es ist die sittliche Depravation Israels im Zusammenhang mit seinem Abfall von Jahve mit dem entsprechend seiner bedrängten Lage, welche die Propheten „erweckt." Sie machen wieder Ernst mit der alten Mahnung, der Grundforderung Gottes an das Volk: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, ich Jahve, euer Gott." [1]) Der alten.

Im ältesten Gesetzbuch wird sie erhoben [2]): „Heilige Männer sollt ihr mir sein." Der Gott des Alten Testaments ist der Heilige. Und die Heiligkeit, welche sein Dienst einschließt, ist nicht nur ein ihm Geweiht-, Ausgesondertsein im formalen Sinn, sondern Reinheit und Rechtschaffenheit.

Die Propheten führen diesen grundsätzlichen Charakter der alttestamentlichen Religion nicht erst ein, sondern sie erinnern nur daran, bringen ihn dem entarteten Geschlecht ihrer Tage mahnend und warnend als Stimmen des Volksgewissens wieder zum Bewußtsein. Der tief ethische Charakter unterscheidet die alttestamentliche Religion von allen heidnischen Religionen ihrer Umgebung. In der Idee Gottes als des Heiligen ist sie prinzipiell enthalten.

Die Herleitung des alttestamentlichen Monotheismus aus Monolatrie unterscheidet zwischen praktischem und theoretischem Monotheismus. Sie erkennt an, daß Abraham und die Seinen nur den Gott verehren, den sie den höchsten und erhabenen Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, den Allmächtigen nennen, keinen anderen daneben, daß sie also praktisch Monotheisten waren d. h. Monolatristen. Theoretischer Monotheismus sei da, wo man wisse, daß es nur einen Gott gibt. Daß diese Väter das gewußt hätten, sei mehr, als sich behaupten lasse. Aber es ist doch auch wohl mehr, als sich bestreiten läßt. Ob der Name „Höchster" nur im räumlichen Sinne, im superlativen, verglichen mit anderen als wirklich angesehenen oder nur mit anderen als eingebildeten Göttern der Heiden, oder im absoluten Sinne gemeint ist, wird sich kaum einwandfrei ausmachen lassen. Weder war der so Benannte an ein Naturelement gebunden noch wurde er im echten Abraham-Haus bildlich verehrt, sondern in gläubiger Hingabe und rechtschaffenem Wandel.[3]) Und das

[1]) Jesaia. Ezechiel. [2]) Ex. 22, 30. [3]) Gen. 15, 6. 17, 1. 18, 19.

ist doch auch hier weitaus die Hauptsache: Schon die Vorväter dienen tatsächlich einem Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, dem Allmächtigen, und ihr Dienst besteht in dem Sichverpflichtetfühlen gegen ihn, den Richter der ganzen Erde,[1]) zu ethischem Wohlverhalten, zu einem Wandel „vor ihm“, im Aufsehen auf ihn, im Glauben an ihn, im Gehorsam zu ihm.

Die Herleitung aus Monolatrie würde selbst religionsgeschichtlich nur dann von Bedeutung werden, wenn der eine Gott als Stammgott gedacht und damit als eigentliche Vorstufe die Volksreligion angesehen würde. Sie wird aber in diesem Sinne weder von Schaarschmidt in Anspruch genommen, der sie dem Polytheismus, aus dem die Religion Zarathustras hervorgeht, entgegensetzt, noch von anderen, die sie gleichwohl annehmen, so verstanden.

„Die Väter verehrten nur einen Gott, ihren eigenen El, aber dieser Gott wurde recht eigentlich als der Gott ihres Hauses und Stammes gedacht, mit denen er in einem besonderen Verhältnis stand, insofern ganz natürlich, als seine Verehrung damals noch auf dieses Haus und diesen Stamm beschränkt war.“ [2])

Wie unverfänglich und anerkannt praktisch so verstanden die Monolatrie Monotheismus ohne Abstrich ist, psychologisch erscheint der Gedanke nicht einwandfrei. Wird nämlich der Gott im Hause Abrahams als sein Gott, als der ihm eigene El, der es umgibt mit seinem Schutz und Schirm, mit seinem fürsorgenden Aufsehen, verehrt und keiner neben ihm; als der Allmächtige, der Schöpfer Himmels und der Erde, der Höchste: so liegt in diesen Benennungen bereits, daß die, die ihn so nannten, sich über die Grenzen ihres Hauses hinaus über sein Verhältnis zur Welt Rechenschaft gegeben hatten. Damit war von der praktischen Ausübung der Anbetung dieses El und keines neben ihm zu der Erkenntnis fortgeschritten, daß es nur diesen einen Gott gibt. Und es erscheint psychologisch schwer anzunehmen, daß ein Haus, eine Familie den Monotheismus praktisch betätige, ohne ihn theoretisch zu haben. Daß Abraham um etwa 1900 v. Chr. aus der mesopotamischen Stadt Charan mit vorübergehendem Aufenthalt in Ägypten nach Palästina zieht, den einen Gott fern

[1]) Gen. 18, 25 in Abrahams Munde.

[2]) August Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie. Aus dem Nachlaß herausg. von Rudolf Kittel. 1895. S. 89.

von seinem götzendienerischen Heim zu verkünden; daß sein Sohn Isaak und sein Enkel Jakob, Nomaden wie er, die monotheistischen Grundsätze in ihrer Familie erhielten, ohne sie theoretisch zu haben.

Selbst wenn die Bezeichnung „Höchster“ im Vergleich mit anderen niederen Göttern gemeint wäre, würde doch die Tatsache, daß er allein verehrt wird, die Überzeugung einschließen, daß diese anderen nichts gegen ihn vermögen und also auch nicht als Götter in Betracht kommen; daß seine Überlegenheit eine absolute ist und daher er nicht nur faktisch und praktisch, sondern auch theoretisch als der eine Gott galt.

Wird andererseits der Gott Nachors von dem Gott Abrahams unterschieden und werden sie beide als Zeugen des Bundes zwischen Laban und Jakob angerufen [1]); werden sogar in den Zeiten Moses [2]) und später noch [3]) die Götter anderer Völker dem Gott Israels gegenübergestellt: so geschieht es immer von der schlechthin gewissen Überzeugung aus: „Herr, wer ist dir gleich unter den Göttern?“ [2]) Die Nichtigkeit derselben, der Götzen, ist damit ausgesprochen und folgegerecht auch ihr Dasein geleugnet. Die Einzigkeit bildet so auch die stillschweigende Voraussetzung dieser Vergleiche. Monolatrie setzt den Monotheismus ebenso voraus, wie sie ihn fordert. Der so verstanden praktische Monotheismus läßt sich vom theoretischen Monotheismus im wirklichen Leben nicht isoliert denken.

Der Islam.

Die vormohammedanische Religion Arabiens, von der die frühste und zuverlässigste Kunde, die einheimischen Denkmäler, die Inschriften der Minäer, eines der vier Hauptvölker Südarabiens im 2. Jahrhundert v. Chr.,[4]) bis in das 2. Jahrtausend v. Chr. zurückreichen sollen, hatte zu ihrer gemeinschaftlichen Grundlage einen polytheistischen Naturdienst. In der letzten Periode vor Mohammed, der himjarischen,[5]) ist schließlich vom Polytheismus nichts mehr zu spüren. Der Barmherzige ist Gott. Ohne Eigennamen. Judentum und Christentum waren von Einfluß ge-

---

[1]) Gen. 31, 53. [2]) Ex. 15, 11. [3]) Richt. 11, 24.

[4]) Minäer, Sabäer, Katabanen, Chatramotiten (Strabo, Geographica).

[5]) Die minäische vom 2. Jahrtausend bis gegen 600 v. Chr., die sabäische von da bis 115 v. Chr., die himjarische bald darauf bis Mohammed.

worden. Die Juden machten dort Geschäfte als Händler und Geldwechsler und erwarben sich Achtung. Einige himjarische Fürsten bekannten sich öffentlich zur jüdischen Religion. Es kam sogar zu einer Christenverfolgung. Der nestorianische Glaube gewann Boden.

Ansätze zum Monotheismus fehlten aber auch dem altheidnischen Arabien nicht. Zu gewissen Zeiten ruhten die Fehden. Alle Stämme feierten zum Schluß das große Hadjfest in der Nähe von Mekka. Ursprünglich[1]) war der Hadj ein Fest der Herbst-Tag- und Nachtgleiche. Jeder größere Stamm hatte seinen eigenen Götzen, dem man alljährlich an einer heiligen Stelle ein Fest feierte.

Bei diesem allen gemeinsamen Hadj aber traten nach und nach die einzelnen Götter in den Hintergrund vor der Fülle der Göttlichkeit, die man in dem allgemeinen Begriff des einzigen Allah konzentrierte. Damit war der Monotheismus vorbereitet.

Es gab zur Zeit Mohammeds in Arabien sogenannte Hanife, eine Benennung, die der Koran an einigen Stellen gebraucht, das sind Leute, welche Religion auf eigene Faust treiben, ohne eins der verfügbaren Glaubensbekenntnisse, Leute, die weder Christ[2]) noch Jude noch Magier sein wollten. Ein undogmatischer Glaube? Nein; aber einer, der sich mit keiner der bekenntnismäßigen Religionen von damals identifizierte und doch monotheistisch war.

Vielleicht waren Hanife die späteren Lehrmeister Mohammeds, des um 570 zu Mekka gebornen Sohnes Abdallahs aus dem Geschlechte Häschim, das zu den in Mekka ansässigen Koreischiten gehörte, deren lokales Heiligtum die Ka'ba ursprünglich gewesen sein mag.

---

[1]) So M. Th. Houtsma (Utrecht), Verslagen en Mededeelingen Kon. Akad. Amsterdam 4. Serie VI.

[2]) Dafür sieht sie J. Wellhausen, „Muhammed in Medina . . .“ 1882; „Skizzen und Vorarbeiten“ IV. 1889, an. Das Wort ist nicht von Mohammed erfunden, wie Kuenen meint. Es findet sich im Aramäischen und Neu-Hebräischen in der Bedeutung von Heide. Aber in den Tagen Mohammeds heißt es das nicht. Sonst hätte dieser es nicht gebilligt und selbst in ehrender Weise verwendet, während es die Christen und Juden als Schimpfwort gebrauchen. Der Koran hat es im Sinne von rechtgläubig, wie später Muslim. Hanife, Muslims sind die Mohammedaner, die Rechtgläubigen. Es waren die, welche die richtige Gotteserkenntnis, die monotheistische, hatten, aber noch nicht wußten, wie sie sich mit dem alten Glauben vereinen lasse, wie es erst Mohammed lehrte. So M. Th. Houtsma (Utrecht). De la Saussaye, S. 475.

Er selbst, arm geboren, als seine Mutter Amina bereits Witwe war, frühe ganz verwaist, verdiente als Hirt sein Brot, bis die ihm entfernt verwandte reiche wohlgesinnte Kaufmannswitwe Chadīdja sich seiner annahm und ihn schließlich gegen den Willen ihres Vaters heiratete. Er leitet sein Wissen von einer göttlichen Offenbarung her, die ihm in einer Höhle des Berges Hira, wo er sich frommen Erwägungen hinzugeben pflegte, zuteil geworden sei. „Lies", hatte die göttliche Berufung gelautet, „lies im Namen deines Herrn, denn dein Herr ist der Gnadenreiche". Der Fall bestürzte ihn, seine Frau und deren Vetter Waraka suchten ihn zu beruhigen. Die erste Jugend hatte er hinter sich. Ein Vierziger, hegte er selbst Zweifel, ob nicht böse Geister ihn getäuscht hätten. Erst, als die Offenbarungen sich fortsetzten, wie es ihm schien, kam er zu der Überzeugung, zum Propheten berufen zu sein.

Zu der Überzeugung. Er war kein Betrüger. Auch kein Epileptiker,[1]) kein Gestörter von zerrüttetem Nervensystem. Ein solcher hätte weder das Werk im Ganzen noch den Koran so, wie wir ihn haben, zustande gebracht. Er verrät, daß der in ihm Redende[2]) ungeschult war im logischen Denken, aber nicht krank. Zunächst gewann er seine Familie, seine Frau und seine Töchter, seine zwei Adoptivsöhne ʿAli und Zaid und seinen Freund Abu-Bekr. Sein weiterer Versuch, auch die Hâschimiten[3]) zu überzeugen, mißlang.

Sein Appell an das bevorstehende Gericht Allahs, wie grell er es auch schilderte, versagte.

Chadīdja und sein Oheim Abu-Tālib starben 619. So verließ Mohammed seinen Stamm, indem er nicht länger in Mekka blieb. Die Folge war, daß sich der alte Stammesverband im Islam löste und die neue Religionsgemeinschaft an seine Stelle

¹) Wie A. Sprenger, „Das Leben und die Lehre des Mohammed" 3 Bände. 1869 meint.

²) Im Grunde ist es nicht Mohammed, sondern Allah, der in dem Koran (Lesung) redend gedacht wird. Denn die von Mohammed bei seinem Tode ungeordnet und ohne historische Notizen hinterlassenen „Offenbarungen" heißen Koran im Unterschied von der „Überlieferung" (Hadīth), von sowohl Äußerungen, die er außerhalb des Koran gesagt hat, als von Berichten über sein Leben und das seiner Zeitgenossen. Er selbst konnte weder lesen noch schreiben.

Die sog. Fikhbücher enthalten die Pflichtenlehre des Islam in kurzen Formeln als deutliche Vorschriften. Sie stützen sich auf Koran und Hadīth.

³) Hâschim Urgroßvater Mohammeds.

trat. In Jatrib (Medina), wohin er sich auf der sogenannten Flucht, „Hidjra“, wendete, im Jahre 622, von wo die mohammedanische Zeitrechnung seit Omar zählt, wuchs die Zahl der Gläubigen schnell. Die in Mekka zurückgebliebenen folgen, daher Fluchtgenossen, Mohādjir, genannt. Je ein Flüchtiger und ein Helfer bilden in der neuen Religionsgemeinde ein Brüderpaar, die einander beerben, während die eigenen Verwandten leer ausgehen. 75 solcher Brüderpaare traten als organisierte neue Gemeinschaft an die Stelle der alten Stammesverbände. Damit hörten die Stammesfehden und die Blutrache auf. Das tägliche fünfmalige Gebet der Gläubigen im Bethaus, wozu ein Gebetsaufrufer rief, disziplinierte.

Das Schwert sorgte für die weitere Verbreitung. In dem Treffen bei dem Brunnen von Bedr am 16. März 624 unterlagen die Mekkaner. Ihre Belagerung von Medina in dem sogenannten Grabenkrieg von 627, weil die Gläubigen die offene Seite der Stadt durch einen tiefen und breiten Graben für Reiter unzugänglich machten, mißlang. Das harte Urteil, welches 600 Juden das Leben kostete, schüchterte weiter ein. Im Jahre 630 fiel Mekka so gut wie ganz und fast ohne Schwertstreich in die Hände des Propheten. Abu Sofjān begab sich in Mohammeds Lager und legte das Glaubensbekenntnis ab. In weiterer Folge kamen von vielen Seiten Arabiens Gesandtschaften. Mohammed verpflichtete sie, „den Götzen zu entsagen, den Propheten anzuerkennen, die fünf täglichen Gebete zu verrichten und die Steuer für den Fiskus zu bezahlen.“ [1])

„Lossagung Gottes und seines Gesandten von den Götzendienern,“ die Überschrift des Dokumentes, mit dem Mohammed 631 seinen Schwiegersohn ʿAli nach Mekka sandte, ist das noch heute giltige Grundgesetz des Islam. Mohammed selbst pilgerte 632 dahin.

Es war seine „Abschiedswallfahrt“. Er benutzte sie zu einer eindringlichen Ermahnung, die alten Sitten ein und für allemal als abgetan anzusehen und aufzugeben, sowie die Einheit und Gleichheit der Gläubigen für immer festzuhalten. Im Sommer 632 starb er in Medina. Mit der Gleichheit der Gläubigen hat erst die Dynastie der Abbassiden,[2]) zugleich die, von der die arabisch-persische Kultur ausging, Ernst gemacht.

---

[1]) Houtsma, S. 487.

[2]) Nachkommen des Abbas, Oheims Mohammeds, der sich erst 630 seiner

Daß es Mohammed am Monotheismus lag und um seine Einführung zu tun war, ist im Wortsinn keine Frage. Von den fünf sogenannten Pfeilern des Islam war der erste: Glaubensbekenntnis, und es lautet: „Es gibt keinen Gott außer Allah, und Mohammed ist der Gesandte Allahs.“

Der Ausdruck läßt keinen Zweifel: Der Monotheismus ist der Gegenstand des Bekenntnisses. Und bevor es abgelegt werden durfte, mußte eine umfassende rituelle Waschung vom Schmutze der Abgötterei reinigen. Wer aber die Formel hergesagt hat, ist eben damit „Gläubiger“. Er verpflichtet sich dadurch zu der Erfüllung des ganzen Gesetzes. Die Aufrichtigkeit seiner Bekehrung wird daraufhin vorausgesetzt. Ob mit Recht oder Unrecht, zurücktreten darf er nicht. Auf Abtrünnigkeit steht Todesstrafe.

Ist ein so gefordertes und geleistetes Bekenntnis noch „Glaube“? Wenn die Gesandtschaften der fremden Stämme oder der Einzelne es ablegen aus Furcht vor der Übermacht: ist das noch Glaube an einen Gott? Doch hat der heilige Krieg nicht den Zweck, die Andersgläubigen zu bekehren, sondern ihre politische Macht zu vernichten. Ob sich die Besiegten nachher bekehren oder nicht, ist ihre Sache.

Aber schon die Tatsache des sogenannten heiligen Krieges selber widerspricht so sehr allem religiösen Empfinden, daß sie zumal mit dem monotheistischen Glauben ganz unvereinbar ist.

Völlig abgesehen von dem sittlichen Bedenken, daß er einen geistlichen Hochmut einschließt, der sich mit der Lehre, daß Allah in seiner Weisheit erhebt, wen er will, und stürzt, wen er will, gar nicht verträgt. Auch abgesehen von der mancherlei Gewalttat, von List und unredlicher Gesinnung, die der heilige Krieg zu Hilfe genommen hat von Mohammed an.

Offiziell und im Sinne des Korans muß alles nicht mohammedanische Gebiet als ein feindliches betrachtet werden. Nur aus Gründen der Diplomatie und Opportunität lebt man mit den Fremden in Frieden.

Ehedem hatten die omajjadischen Kalifen das Köpfen zur Erweiterung ihrer Herrschaft, wo sie keinen Widerstand fanden, wie in der arabisch-persischen Grenzprovinz Irâk, ohne Bedenken als probat befunden und angewendet.

Sache anschloß, aber nun um so eifriger wurde. Nach seinem Tode 652 genoß er als Oheim des Propheten großes Ansehn.

Und der fünfmal täglich abzuhaltende Gebetsgottesdienst mit einer vorgeschriebenen Reihe von Körperbewegungen und religiösen Formeln in peinlich sklavischer Nachahmung des Vorbeters: ist das ein dem einen Gott Dienen und ihn Anbeten?

Das Almosen als eine Art Vermögenssteuer, wenn man mehr als ein festbestimmtes Minimum besitzt, dieser dritte Pfeiler des Islam verdient freilich alle Wertschätzung. Wenn es aber auch dazu dienen soll, angesehene Leute für den Islam zu gewinnen und andere enger mit ihm zu verbinden, so hat diese Verwendung der erste Kalif Abu-Bekr abgestellt, doch zugleich die Abgabe fixiert, die unter Umständen auch mit Gewalt erzwungen wird. Immerhin ist es Sitte geworden, neben dieser festen Steuer eine freiwillige für die Armen zu geben, neben dem Zakât den Sadakât, welche ursprünglich im Koran nicht unterschieden wurden.

Das Fasten im Monat Ramadhân vom Morgen bis zum Abend vom Trinken, Tabakrauchen, Wohlgerüchen, Salben usw. nicht nur, sondern auch von Speisen karikiert sich selber, wenn man sich während der Nacht dafür entschädigen darf und — entschädigt.

Die Wallfahrt nach Mekka mit den herkömmlichen Zeremonien einmal im Leben, wenn die Geldmittel dazu vorhanden sind, kann freilich als Pfeiler des Islam gelten, aber mehr seinem altarabischen Mutterboden, als dem Monotheismus.

Am wenigsten Verständnis bekundet der Islam für den Wert der Einzelpersönlichkeit.

Die Frau ist dem Ehemann gegenüber nahezu rechtlos. Will er auf den Brautschatz verzichten, so kann er sie ohne Umstände verstoßen. Die Zahl der gesetzlichen Ehefrauen beträgt vier.

Humaner ist das Verhältnis zu den Sklaven. Einen frei zu geben, gilt für verdienstlich. Ein Abkommen mit einem zu treffen, wonach er sich selbst nach einiger Zeit frei kaufen kann, geschieht nicht selten.

Der monotheistische Gottesbegriff selbst war und blieb sehr reformbedürftig. Freilich täuscht man sich darüber auch innerhalb des Islams nicht. Die Sekte der Muʿtaziliten, die sich Absondernden, leugneten nicht nur die Prädestination, sondern auch die grobsinnliche, rohe, naive Vorstellung Allahs in einigen Überlieferungen. Ihnen galt der Koran keineswegs als solcher schon

normativ. Sie wollen seinen Inhalt unbefangen prüfen, und zwar nicht nur an anderen Überlieferungen, sondern einfach an der Vernunft, obwohl sie weder an der Authentie noch an der göttlichen Offenbarung desselben zweifelten.

Die Einheit Gottes und seine Gerechtigkeit war die Grundüberzeugung, von der aus sie die Prädestination ablehnten und die Freiheit des Menschen in seinen Entschlüssen und Handlungen behaupteten, ohne indessen damit durchzudringen.

Der Koran lehrt die Willkür Gottes und die schlechthinige Abhängigkeit des Menschen und alles anderen von ihr. Gott leitet, wen er will, und führt irre, wen er will. Aber die Selbstentscheidung des Menschen, seine Willensfreiheit und Verantwortlichkeit, seine Schuld, wenn er nicht glaubt, steht für Mohammed nicht minder fest. Unvermittelt jenes wie dieses.

Auch die Engel sind himmlische Wesen, aber Geschöpfe Gottes so gut wie die Menschen.

Gott sieht, hört und redet zwar im buchstäblichen Sinn, aber doch ganz unvergleichlich und ohne alle Ähnlichkeit mit menschlichem Sehen, Hören und Reden. Nichts entgeht ihm, und alles ist seiner Allmacht unterworfen, Gutes und Böses. Was immer existiert, er ist sein Schöpfer.

Offenbart hat sich Gott immer durch Engel, Propheten und Gesandte in großer Zahl. Zu diesen mit einer besonderen Mission Betrauten (rasul) gehören u. a. Adam, Mose, David, Jesus und Mohammed.

Auch die Propheten haben ihr Amt von Gott erhalten. Sie sind sündlos, sehen Gott schon im irdischen Leben, können Fürbitte einlegen am Tage des Gerichts und Wunder tun.

Diesen Tag kennt nur Gott, aber unter den Zeichen, die ihm vorangehen, ist sowohl die Erscheinung des Antichrists als auch Jesu. Bezeichnend ist in dem Bericht der Zug, daß schließlich es der Mensch selbst ist, der es an sich vollzieht. Überwiegt nämlich das Gute, so überschreitet er die Höllenbrücke (sirāt) unversehrt. Überwiegt aber das Böse, so ist es ihm nicht möglich, er fällt den Höllenstrafen anheim. Daneben gilt als Regel, daß es für die Ungläubigen keine Rettung mehr gibt, wohl aber für die Gläubigen. Gottes Gnade und die Fürbitte der Propheten kann ihnen noch helfen. Diese Unterscheidung, das je nach dem Glauben ungleiche Maß, *kann* einen Glauben einschließen, der

wirksam ist auch ohne Heiligung. Und wenn vollends die Propheten und Märtyrer unmittelbar nach dem Tode ins Paradies eingehen, so scheint eine Sündlosigkeit oder ein Ersatz derselben durch das Martyrium denkbar zu sein, die ohne Kampf zu haben und zu halten ist, also überhaupt des sittlichen Charakters entbehrt. Dazu kommt, daß das Verständnis der himmlischen Wage, auf der die Bilanz zwischen den guten und bösen Handlungen der Menschen ermittelt wird, sowie der Höllenstrafen im geistigen Sinn als Ketzerei der Mu'taziliten gilt.

Eben von diesem buchstäblichen Verständnis der Schilderungen des jüngsten Tages im Koran nahm eine mystische Richtung ihren Ausgang, die sich zu einem Freund Gottes emporzuarbeiten bemühte. Diese Awlija, Plur. v. wali, gingen im grobwollenen Kittel (Sufa) einher und hießen danach Sufier. In längere Zeit fortgesetzten Anrufungen Gottes bei den gemeinschaftlichen Übungen sah man ein Mittel. Man suchte auf dem Wege einer Eckstase für weltliche Eindrücke unempfänglich zu werden und sich mit Gott eins zu fühlen. Fana heißt das Verschwinden des Selbstbewußtseins in die göttliche Fülle. Das ist das Ziel: Pantheismus. Zwar suchte man sich seiner zu erwehren. Der Mystiker Hallādj büßte seinen Ausspruch: „Ich bin die Wahrheit, Gott" mit dem Tode in Bagdad. Aber das hatte nur zur Folge, daß man vorsichtiger in seinen Äußerungen wurde, gleichwohl keineswegs die Denkweise aufgab. Die populärsten Dichtungen in Persien singen in pantheistischen Tönen. Die Exaltation inaktivierte sowohl das verständige Denken als die sittlichen Grundsätze. Die Bewegung organisierte sich in den Derwisch-Orden. Zwar mit fester, vom Stifter bestimmter Glaubens- und Lebensregel. Man hütet die Orthodoxie, aber die Auswüchse des Heulens, Drehens und Tanzens der Derwische, sowie eine Exaltation bis zur Unempfindlichkeit, in der glühende Kohlen verschluckt werden, hindert man nicht. Und zu irgend einem der Orden gehört beinahe jeder Gläubige.

Die Frage der Nachfolge des Propheten hatte den Islam dauernd gespalten. Die Sonniten sahen sie als rechtmäßig nur durch die Wahl der Gemeinde an. Die Erblichkeit der Macht war bei den Arabern nicht die Regel. Bei den Persern die einzig denkbare. Die so Gesinnten, die Anhänger Alis, des Schwiegersohnes des Propheten, Fatimas Gatten, hießen Schi'a, Schiiten.

Ihre von den Sonniten sehr verschiedene Entwicklung zeigt im 11. Jahrhundert eine Erscheinung berüchtigtster Art. Es kommt da zur Begründung einer Gesellschaft, welche haschisch, ein berauschendes Hanfpräparat, genießt. Es ist die geheime Gesellschaft der Assassinen, die dem Großmeister, dem „Alten vom Berge", unbedingten Gehorsam schuldeten. Die vom Haschisch-Genuß Berauschten beauftragte er, mächtige Feinde der Gesellschaft ums Leben zu bringen. Meuchlings walteten sie ihres Amtes und wurden dadurch zu einer furchtbaren Macht. Sie mußten auch dies mohammedanisch zu rechtfertigen. Die Unterscheidung eines innerlichen verborgenen Sinnes neben dem gewöhnlichen mußte ihnen den Dienst leisten.

Die Schiiten haben weder die heiligen Orte der Sonniten: Mekka und Medina, wo sie Feindseligkeiten ausgesetzt sind, dagegen Meschhed, Kerbela und Nedjef, noch die sonnitischen Traditionssammlungen, dagegen ihre eigenen kanonischen Bücher ohne Originalität und historische Treue. Ihre überbotene Verehrung der Imame streift an Euemerismus, und von wirklicher Frömmigkeit ist keine Rede, wohl aber reichlich in immer neuen Stadien von systematischer Untergrabung alles echt religiös-sittlichen Ernstes und Empfindens.

Die Schiiten wohnen heute in Persien und Britisch-Indien; die Sonniten im Osmanischen Reich, Nordafrika und Ägypten. Nachkommen Ali's, Scherife d. h. Edle, regieren noch in Marokko, Südarabien und Mekka, unter osmanischer Oberhoheit. Zum Islam bekennen sich gegen 200—260 Millionen. Ein Siebentel oder mehr der Menschheit. Etwa 14,6%. Aber außer dem Orient nur in Rußland und in Ostindien in größeren Mengen. Doch ein einheitliches Bekenntnis vereint sie nicht. Die Sonniten sind über al-Asch'ari [1]) und al-Ghazali [2]) kaum hinausgekommen. Sie, beide wissenschaftlich gebildet, zumal der Mystiker al-Ghazali, haben das sonnitische Glaubenssystem begründet im Anschluß an die mohammedanischen Gedanken. Ihm, Ghazali, liegt es an der „Belebung der Religionswissenschaften," [3]) wie die bekannteste seiner Schriften, die auch mehrfach kommentierte, betitelt ist, aber durchaus im Sinne des „Pfad der Gottesdiener," [4]) wie seine letzte heißt.

[1]) 874—935 [2]) 1059—1111.

[3]) „Ihjá-ulúm-addin." Kairo. Erst 1282 und 1306 gedruckt.

[4]) „Minhádsch al-'abidin." Kairo. 1291. 1305. 1306. Er schrieb arabisch, bisweilen persisch.

Aber zu einem Aufschwung ist es für die Dauer nicht gekommen. Vielmehr hat die immer wieder aufkommende Heiligenverehrung selbst dem monotheistischen Gedanken Abbruch getan. Beinahe noch weniger ist eine Neubelebung des Islam seitens der Schiiten in Persien zu konstatieren und zu — erwarten.

Man kann sich des mohammedanischen Monotheismus weder freuen noch ihn über den Wortsinn hinaus anerkennen. Nicht selbst in seinen Anfängen, noch weniger in allen Phasen seines weiteren Verlaufes.

Sehen die Sonniten in der historischen Entwicklung Gottes Willen und Rat, ja schließen sie daraus, daß Mohammeds Freund Abu-Bekr, Omar, Othman und Ali, die ersten Kalifen, in der Reihenfolge ihres Kalifats, Heilige seien: so liegt darin ein Ansatz, der den monotheistischen Gedanken beeinträchtigen konnte.

Glaubt die verbreitetste aller schiitischen Sekten, die Ismaeliten, daß in der Familie Ismaels, des siebenten Abkömmlings von Ali, das Imamat,[1]) der Mensch gewordene Gottesgeist, sich forterbe; lassen viele fromme Schiiten ihre Leichen in Kerbela und Nedjef begraben, um neben den gesegneten Imams zu ruhen und ziehen zu diesem Zweck große Totenkarawanen aus allen schiitischen Ländern dorthin: so kann das Empfindungen einschließen und begünstigen, welche der Alleinherrschaft Allahs Abbruch tun.

Aber selbst abgesehen davon, wo der Fatalismus gilt, spielt die Frage, wer dahinter steht, ob einer oder mehrere, ja selbst ob überhaupt irgend ein Etwas dahinter steht, nicht eigentlich mehr eine Rolle. Ein Monotheismus, der dem Fatalismus uneingeschränkten Raum läßt auf allen Gebieten des Weltlebens und Geschehens, nach dem die Menschen ihre vorgezeichneten Bahnen unweigerlich ablaufen, ohne an ihnen etwas ändern oder

[1]) Imâm (arab.) derjenige, dessen Leitung gefolgt werden muß. Die Schiiten nennen die 12 Leiter oder Begründer ihrer Sekte, Abkömmlinge Alis: Die „zwölf Imâme“. Sie werden vorzugsweise Imamija, auch Zwölfer genannt, weil sie im ganzen 12 aufeinanderfolgende Imâme anerkennen: Ali, Schwiegersohn Mohammeds; Hasan, Sohn Alis; Husain, zweite Sohn Alis; Ali mit dem Beinamen Zeinul-abidîn, Husains Sohn; Mohammed al-Bâkir, Sohn Zeinul-abidîn's; Dja'far, Sohn des vorigen; Mûsa al-Kâsim, Sohn Dja'fars; Ali ar-Ridha, Sohn Musas; Mohammed at Taki, des vorigen Sohn; Ali Naki, Sohn des vorigen; dessen Sohn Hasan Askari; dessen Sohn Mohammed, gen. Imâm al-Mahdi, der Wegweiser.

andere einschlagen zu können, hat religiös gar keinen Wert. Folgerecht würde einem Gott gegenüber, der alles geschaffen, Gutes und Böses, die Geschichte des Einzelnen wie die der Völker bis auf die Stunde in allen Einzelheiten vorherbestimmt hätte, weder Pietät noch selbst irgend welche Aktivität möglich sein. Die logische Konsequenz wäre Lethargie. Die angemessene Maxime laisser faire, laisser aller.

Religion und Sittlichkeit wären gegenstandslos geworden, ohne Inhalt, ohne Sinn und ohne Existenzberechtigung. Eben damit auch völlig entbehrlich die fünf Pfeiler des Islam selbst, der heilige Krieg, nicht nur die Meuchelmorde der Assassinen im Interesse des Dienstes, sondern dieser selbst, die ganze Bewegung, die Mohammed ins Leben gerufen und mit Umsicht und Stetigkeit zu einer Großmacht erhoben hat.

Mohammeds Werk ist der lebendige Beweis, daß er die Konsequenzen nicht zog; daß seine Meinung, Gott sei nicht nur die höchste, sondern die einzige alles bestimmende Realität, ihn nicht gehindert hat, das, was er für seine Lebensaufgabe ansah, mit allem Eifer auszuführen. Die Unterscheidung von gut und böse sollte auch nach seiner Lehre damit ebensowenig aufgehoben als die Verantwortung des Menschen geleugnet werden. Der Trunksucht und dem Hazardspiel, diesem Ruin jedes geordneten Lebens auch in wirtschaftlicher Hinsicht, ist er durch direkte Verbote entgegengetreten. Den Weingenuß überhaupt hat er den Gläubigen untersagt. Auch das Verbot, lebende Wesen bildlich darzustellen, hat dem Rückfall in Polytheismus vorbeugen sollen und mag in diesem Interesse weise gewesen sein, wenn freilich er zugleich der Kunst den Islam verschloß.

Aber es sind eben Verbote des Propheten. Ihr Zusammenhang mit Allah kommt weder als Motiv noch als Ziel zu einem erkennbaren und vollends wirksamen Ausdruck.

Als Ausfluß etwa seiner Heiligkeit, als sittliche Forderungen der Gemeinschaft mit ihm führen sie sich weder ein noch setzen sie sich durch. Dazu bleibt eben der eine einzige und alleinige Gott der Weltwirklichkeit nicht nur viel zu fern, sondern das Weltdrama verläuft ohne seine Mitwirkung. So wird der eine persönliche allwirksame Gott des islamitischen Bekenntnisses zum unlebendigen fatalistischen X für das wirkliche Leben.

* * *

So bleibt nur der Gedanke: Es gibt nur einen Gott. Keinen außer Allah. Aber eben er bleibt, und wie es zu ihm gekommen ist, das eigentlich ist die Frage, die uns interessiert und beschäftigt.

Wie viel oder wie wenig Judentum und Christentum dazu beigetragen haben mögen, immer mußte auch der von außen her kommende Impuls unter den Arabern Boden, Verständnis und Aufnahme finden und, da Mohammed keineswegs den Islam fertig hinterlassen hat, sich dieser unter ihnen weiter entwickeln.

Wie verschieden auch die religiösen Vorstellungen und Kultusformen Altarabiens gewesen sein mögen: polytheistischer Naturdienst ist ihre gemeinsame Basis gewesen. Neben Götternamen, welche auf Gestirndienst schließen lassen, wie Sin, Mond, und Schems, Sonne, findet sich urschriftlich Athtar, das männliche Gegenstück zu der phönizischen Astarte.[1])

Bedeutungsvoll für das Verständnis des altarabischen Heidentums ist das Hadjfest in der Nähe von Mekka, bei Arafat, Muzdalifa und Mina. Es kann aber nicht zweifelhaft sein, daß dasselbe mit dem alten Naturdienst und dem Jahreswechsel zusammenhing.[2])

Danach stehen wir vor der Tatsache, sowohl daß das Hadjfest noch mitten in dem polytheistischen Naturdienst den monotheistischen Gedanken vorbereitete, wie wir früher konstatieren durften, als auch daß diese nomadisierenden oder ansässigen Beduinenstämme direkt zur monotheistischen Erkenntnis gelangen.

Und diese Tatsache ist ein sehr bemerkenswerter Sprung von instruktiver Bedeutung; ein Sprung ohne Übergänge aus der Fülle der Stammgötzen zu dem einen ewigen und allmächtigen Allah.

Dabei ist der Monotheismus in den drei verhandelten Formen bei allen Anstößen und Desideraten im einzelnen durchweg national und nomistisch beschränkt und weist so selbst über sich hinaus auf einen universalistischen und ethisch bestimmten. Sehen wir aber diesen ausschließlich im Christentum als der absoluten Religion erreicht und verwirklicht, so tritt uns die neue entwicklungsgeschichtlich bedeutsame Tatsache entgegen, daß der Übergang zu ihm dem monotheistischen Israel als Volk

---

[1]) Houtsma, S. 469. [2]) S. 473.

schwerer geworden ist als der polytheistischen Heidenwelt, sowie daß der islamitische Monotheismus den Anschluß an das Christentum ganz abgelehnt hat.

Wäre es ein geschichtliches Gesetz, daß die Religion als der Ausdruck und die Betätigung des religiösen Bewußtseins sich Schritt für Schritt von unten nach oben entwickelt: so müßte es dem national und nomistisch beschränkten Monotheismus leichter geworden sein, das Christentum anzunehmen, als dem Polytheismus oder — Dämonismus der Heidenwelt. Aber das gerade Umgekehrte ist der Fall und ist die Regel geblieben bis heute. Auch die Judenmission tut ihre Arbeit und erlebt ihre Frucht. Aber in ganz unvergleichlicher Überlegenheit die Heidenmission. Auf allen erreichbaren Gebieten der wenn auch noch so „primitiven" Menschenwelt. Den kulturlosen Horden mutet die christliche Predigt zu, sich aus dem Stadium des Aberglaubens, dessen, was man Totemismus und Fetischismus, Polydämonismus und Polytheismus, konkreten und abstrakten Naturalismus nennt, zu dem heiligen Gott errettender Liebe zu erheben.

Universalistisch und ethisch bestimmter christlicher Monotheismus.

Wenn Hegel das Christentum die absolute Religion im Sinne der universellen, der Vernunft entsprechenden Religion genannt hat, so läßt das Schaarschmidt[1]) insofern gelten, als „in dem, was man Christentum nennt, die absolute Religion enthalten ist, ohne daß notwendig die jedesmalige Erscheinungsform sich mit dem Wesen des Christentums deckt." [1])

Dieses Wesen oder das wahre Christentum, die göttliche Wahrheit, dürfe nichts Fehlsames an sich tragen. Sie lasse sich zwar nicht mit der Wissenschaft identifizieren, aber ihr auch nicht entgegensetzen. Beide müßten vielmehr *miteinander in Harmonie stehen und wirken. Keine dürfe der anderen geopfert werden.*[2])

---

[1]) S. 205. [2]) S. 206.

Freilich nicht, meine auch ich. Es ist ganz meine Stellung. Ich habe sie immer vertreten. Es würde kein Maßstab zu finden sein, an dem die Religion gemessen und vor Leichtgläubigkeit und Aberglauben bewahrt werden könnte, wenn die Harmonie mit der Wissenschaft nicht mehr als Postulat gelten dürfte.

Aber auch hier will berücksichtigt werden und bedacht sein, was Schaarschmidt für das Christentum in Anspruch nimmt: Die jedesmalige Erscheinungsform der Wissenschaft darf nicht mit ihrem Wesen, mit der wahren Wissenschaft, mit der absoluten Wahrheit verwechselt werden.

Das ist aber noch etwas anderes, als was auch Schaarschmidt zugibt. Er räumt ein, daß „die von der Wissenschaft vertretenen Wahrheiten nicht immer den Charakter des Absoluten tragen,“ [1]) und im Grunde ist ja das nicht erst noch ein Zugeständnis, was man etwa auch unterlassen könnte. Das ist vielmehr eine so offenkundige Geschichtstatsache, daß unsere ganze wissenschaftliche Arbeit zumal von heute sie zu ihrer Voraussetzung hat. Darüber, daß die Wissenschaft sich fortgehend selbst korrigiert und eben so, auf diesem Wege, fortschreitet; daß also, solange die Erfahrung noch nicht abgeschlossen ist und im Zusammenhange damit auch noch wissenschaftlich weiter gearbeitet wird, die jeweilige Erscheinungsform der Wissenschaft den Charakter des Absoluten nicht trägt, ist kein Streit. Diese Erkenntnis gehört zu den Elementen unserer Erkenntnis und zu den Fundamenten unserer Arbeit von heute.

Schaarschmidt beruft sich darauf, daß „doch die Wissenschaft von Grundsätzen ausgehe, die als vernünftige betrachtet werden müssen und in der Tat allem Denken als Richtschnur dienen.“ „Solcher Art“ seien „die Grundsätze der Logik und der reinen Mathematik, aber auch die Forschungsmaximen, welche sich auf die Ergründung alles Gegebenen beziehen, wie besonders das Kausalitätsprinzip, aus dem sich die Unverbrüchlichkeit der die Natur und das menschliche Geistesleben beherrschenden Gesetze ergibt.“ [1])

Zwar nehme ich auch an, daß die Grundsätze der Logik allem Denken als Richtschnur dienen müssen. Aber hier handelt sich's um die Frage, ob, wo dies geschieht, damit die absolute

[1]) S. 206.

Wahrheit dessen, was sich so ergibt, als erwiesen gelten darf. Und eben das ist bis diesen Tag eine res controversa.

Womit es die Logik zu tun hat, sind die dem Denken innewohnenden und seine mannigfaltigen Betätigungen beherrschenden Gesetze. Die Übereinstimmung unserer Gedanken mit den logischen Normen verbürgt keineswegs ihre Wahrheit. In der Logik handelt es sich immer nur um die formale, nicht um die materielle Richtigkeit. Das Schlußverfahren kann unantastbar sein. Ist die Voraussetzung, von der es ausgeht, eine falsche: so wird das Resultat so sicher falsch, wie das Schließen stringent war.

Der logische Realismus freilich sieht Begriff und Gegenstand für identisch an: Plato, Aristoteles, die mittelalterliche Scholastik. Aber das tut er auf seine Gefahr. Hegels Identifizierung von Denken und Sein hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß allerdings dabei eine droht, daß, so bestechend der Gedanke war und bleibt, daß Vernunft in der Welt herrscht, die auf diesem Wege erdachte, konstruierte Geschichte mit der wirklichen nicht stimmt.

Der Wert logischen Denkens, richtigen Schlußverfahrens, der Fertigkeit, unsere Gedanken korrekt miteinander zu verbinden und auseinander zu entwickeln, bleibt davon unberührt. Wer ihn unterschätzen wollte, würde die Kosten zu tragen haben. Aber wo es sich um die Frage nach dem absoluten Charakter der Wissenschaft handelt, lassen sich diese Bedenken nicht verschweigen. So wenig damit das Urteil Bacos,[1]) Mills,[2]) Schuppes[3]) über die Wertlosigkeit der formalen Logik gebilligt werden soll und im konkreten Leben sowie in der wissenschaftlichen Arbeit zugestanden werden kann.

Worauf sich Schaarschmidt[4]) weiter beruft, das Kausalitätsprinzip, das allen Realwissenschaften zu Grunde liegende Axiom, daß jede Veränderung eine Ursache hat, ohne sie nicht eintritt und nicht eintreten kann, eine Ursache oder einen Komplex von solchen, eine Summe von Umständen, bei deren Fehlen sie ausbleibt, zieht niemand in Zweifel. Für den ganzen Bereich unserer Erfahrung bildet seine tatsächliche Gültigkeit die stillschweigende Voraussetzung unseres Handelns und Wandelns.

[1]) „Instauratio magna“ I „De dignitate et augmentis scientiarum.“ London 1605. „Novum Oganon.“ London 1620. 2 Bände.

[2]) „System of logic, ratiocinative and inductive“ 1841. 9. Aufl. 1875.

[3]) „Erkenntnistheoretische Logik“. Bonn 1878. [4]) S. 206.

Aber woraufhin hegen wir sie? Auf Grund der vielen Fälle, wo wir seine Stichhaltigkeit erprobten? oder andere vor uns und zu allen Zeiten sie konstatierten? Weder ist ihre Zahl noch ist die Erfahrung abgeschlossen. Ihr Recht als Forschungsmaxime ist durch die vielen Fälle erwiesen, aber als absolute Wahrheit ist sie auf Grund der unvollendeten Beobachtungsreihe nicht auszugeben.

Oder folgt die Gültigkeit daraus, daß wir das Gesetz in uns tragen, daß es aus der Natur unseres Denkens abzuleiten ist? So urteilt der Apriorismus. Ihm ist es ein Apriori unseres Geisteslebens, eine innere Nötigung, die an uns herantritt und die wir respektieren, soweit der Mensch denkt. Ist er damit im Recht? Jawohl. Ich meine so.

Aber andere meinen anders. Der Empirismus sieht das Kausalitätsprinzip als einen Erwerb des Menschen im Kampf ums Dasein an. Ist es das, wer verbürgt uns dann dafür, daß kommende Geschlechter diesen Erwerb nicht sei es anfechten, sei es erweitern, in jedem Falle anders gestalten? Ausgeglichen ist der Gegensatz z. Z. noch nicht. Die Gegner stehen unversöhnt und sogar ganz ungeneigt zur Versöhnung einander gegenüber.

Dazu kommen die Welträtsel: Mag es uns noch gelingen, zu ermitteln, wie Materie zu denken vermöge, wie das Leben entsteht, das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein erwacht? Bisher ist es noch keinem gelungen. Wir kennen Existenzbedingungen und Begleiterscheinungen, mit und unter denen das eine wie das andere entsteht, aber die Ursache, der Übergang von der Materie zum Leben, zum Bewußtsein, zum Selbstbewußtsein, bleibt uns verborgen.

Ist die Welt ewig? Wer sich damit bescheidet, das zu behaupten, der verzichtet auf eine Auskunft. Der Satz, „daß das Universum selbstexistierend sei, bringt uns auch nicht einen Schritt weiter. Er wiederholt nur das Rätsel, aber löst es nicht.“ [1])

„Die atheistische Lehre ist nicht allein völlig undenkbar, sondern wenn sie auch denkbar wäre, würde sie doch keine Lösung liefern.“ [1]) „Demnach muß der Glaube an Gott als Vernunftglaube anerkannt und gerade behufs einer sittlichen Lebensführung als leitendes Prinzip aufgefaßt werden. Die Ausschaltung der

[1]) Herbert Spencer, „First principles“. 3. Aufl. London 1870. S. 32.

auf den Gottesglauben ruhenden Religion würde konsequent in der Auflösung der Sittlichkeit selbst enden." [1])

Ist aber Gott die causa und die Welt der effectus; hat also die Welt zur ihrer Ursache Gott und treten erst mit der Welt die Naturgesetze in Kraft: so ist sie entstanden, bevor diese galten und als unverbrüchlich in Anspruch genommen werden konnten.

Wie so „ergibt sich aus dem Kausalitätsprinzip die Unverbrüchlichkeit der die Natur und das menschliche Leben beherrschenden Gesetze?" [2])

Die das menschliche Geistesleben beherrschenden Gesetze lassen sich als unverbrüchliche folgern, wenn das Kausalitätsprinzip ein Apriori des menschlichen Geistes ist und daher immer gilt, unverbrüchliche Geltung hat. Aber auch nur unter dieser Voraussetzung. Und diese Voraussetzung bestreitet der Empirismus.

Aber die die Natur beherrschenden Gesetze, lassen sie sich als unverbrüchliche folgern, weil und wenn das Kausalitätsprinzip in ihr unverbrüchlich gilt? Der Schluß wäre nur dann richtig, wenn es keine andere Kausalität in der Natur gäbe, als die naturgesetzliche.

Die Kausalität, welche die Welt erst ins Dasein rief, war, wenn man überhaupt eine solche zugibt, auf alle Fälle eine nicht naturgesetzliche. Auch innerhalb des Weltlebens können wir bei weitem nicht alle Erscheinungen auf naturgesetzlichem Wege erklären.

Dergleichen Folgerungen dürften besser unterbleiben. Denn sie behaupten mehr als sich ausmachen läßt. Auch können wir recht gut ohne sie auskommen. Auch Schaarschmidt kommt ohne sie aus und läßt sich ebensowenig von ihnen einengen. Für ihn liegt der Ursprung der Religion in Gott. „Der Gegenstand der Religion, das Höhere, Übernatürliche, Göttliche muß sich den Menschen geoffenbart haben, um ihnen bekannt geworden zu sein." [3])

Andererseits lehrt die nüchterne Sprache der Bibel: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen." [4]) Es ist schlechterdings keine Gefahr, daß im täglichen Betrieb jemand seine Schuldigkeit

[1]) Schaarschmidt S. 225.

[2]) S. 206. [3]) Schaarschmidt S. 11.

[4]) 2. Theß. 3, 11 „εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι, μηδὲ ἐσθιέτω."

ungetan lassen sollte in der Erwartung, daß ihm seine Nachlässigkeit auf einem Wege ausgeglichen werde, welcher die Naturgesetze nicht respektiert. Wir wissen uns von ihnen auf Schritt und Tritt umgeben und wissen, daß, wo wir sie ignorieren wollten, dies lediglich auf unsere Kosten geschehen müßte. Aber allgemeine Behauptungen aufzustellen, die über den Kreis unserer Erfahrung hinausgehen, fehlt es uns an jeglichem Anhalt und verbietet daher die Besonnenheit.

Auch diese ist keineswegs bei Schaarschmidt zu vermissen. „Wenn z. B. erzählt wird, daß Jesus Kranke durch Austreibung von bösen Geistern geheilt habe, so wird vielleicht," sagt er,[1] „an die Heilung der Kranken geglaubt werden dürfen, aber nicht an eine Austreibung von Teufeln, welche die Heilung bewirkt habe."

Die Tatsache, daß auf jedes Unrecht, das wir tun, auch wenn kein Menschenauge uns belauschen konnte, die Stimme des Gewissens in uns selber reagiert, läßt sich naturgesetzlich nicht erklären. Und doch ist ohne dieses wirksame Phänomen, dieses nicht zu beseitigende Nacheinander, diese unverbrüchliche Kausalität, Kultur und Sitte nicht einmal zu denken. Kein sittliches Gebot könnte dieses Tribunal ersetzen, zur Geltung kommen, ja selbst ersonnen und erlassen werden.

„Der wahre Christ, weil er sich mit allen anderen seiner Art durch die Kindschaft Gott gegenüber zu brüderlicher Einheit verbunden weiß, kann gegen niemand feindselige Gesinnung hegen."[2])

Schaarschmidt läßt es frei, ob man mit der mosaischen Schöpfungsgeschichte eine ursprüngliche Unschuld und Gottähnlichkeit des Menschen annehmen mag, die dann durch einen nachfolgenden Sündenfall zerrüttet worden sei, oder eine Abkunft unseres Geschlechts von tierischen Wesen[2]); aber verschweigt doch nicht, daß der Sündenfall von der gegebenen Voraussetzung aus „unbegreiflich" sei.

Nicht minder nach meinem Urteil völlig unbegreiflich wäre das Aufkommen eines religiösen Gedankens in einer tierischen Seele oder einem Deszendenten von irgend einer Tierspezies. Daran würde auch nichts ändern, wenn man sich daran erinnerte, daß Schaarschmidt den Ursprung der Religion auf eine Kundgebung Gottes zurückführt.

---

[1]) Schaarschmidt S. 207. [2]) S. 211.

Denn auch dafür würde der Nachkomme der Tierwelt schlechterdings unzugänglich und unempfänglich sein. Auch zur Offenbarung gehören immer zwei, einer der offenbart, und einer, der sich's offenbaren läßt. Dieses Sichoffenbarenlassen würde dem Entwicklungsprodukt der tierischen Vorfahren ganz unmöglich sein. Nach allen Erfahrungen, die sich in dieser Richtung innerhalb der Tierwelt anstellen lassen.

Zur Religion kann niemand kommen, auch nicht auf dem Weg der Offenbarung oder selbst der Erziehung, der nicht zu Gott hin geschaffen ist, mit dem nicht das Ziel der Gottesgedanken ist, daß er Gott ähnlich werde. Die Seele des Menschen dürstet nach dem lebendigen Gott. Das ist ihre Natur von Gott her. Sie kommt nicht zur Ruhe, bis sie ausruht in ihm.

Der Gottesodem trägt, bewegt und erfüllt die ganze Welt, aber erst der Mensch wird sich dessen bewußt, und das Verlangen nach dem welterhabenen Gott aus der Tiefe seines Wesens kennt nur er. Darin besteht seine Überlegenheit über alle andere Kreatur. Daraus folgt auch erst sein Herrscherberuf über sie und seine Fähigkeit dazu. Nur der Mensch als Person kann über sie herrschen. Nur der Mensch als Person kann Gott ähnlich werden. Das Ebenbildliche des Menschen mit Gott ist sein Personsein und zwar sein Personsein zu Gott hin.

Mit diesem Zuge zu Gott hin lag ihm auch zugleich dieses Ziel als sittliches Soll in der Seele. Er wurde geschaffen als sittliches Wesen insofern, als es für ihn und für ihn allein die Vorbedingungen für sittliches Leben gab. Er war dazu qualifiziert und disponiert. Er war ausgerüstet, seinem Leben einen sittlichen Inhalt zu geben. Aber dieser Inhalt war nicht anerschaffen und konnte es seiner Natur nach nicht sein. Die Entscheidung für oder wider das sittliche Soll, für oder wider Gott, für das Gute oder das Böse konnte und kann immer nur vom Menschen selbst geschehen.

Aber es könnte auch von ihm nicht geschehen, wenn er seinem Wesen nach nicht darauf vorbereitet, angelegt und angewiesen wäre. Ein nicht seiner Natur nach sittliches d. h. eben dazu befähigtes Wesen wäre dazu nicht imstande, und nun liegt die weitere Tatsache vor, daß der Mensch durch sein Sichnichtentscheiden für das Gute sich verschuldet fühlt vor Gott und im Grunde nur vor ihm.

Der Begriff des Bösen, dessen, was die Schrift Sünde nennt, steht und fällt mit der Beziehung zu Gott, zu dem heiligen Gott. Sein Wille soll unser Leben normieren, ihm ethischen Inhalt geben, ethische Zwecke und Ziele vorschreiben. Das Übertreten seines Willens, das Abweichen von seinem Gebot, das bewußte Anderswollen als Gott ist Sünde. Das Unrecht wider Gott ist ihr Wesen.

Von den sehr vielen Ausdrücken, die das Alte Testament für Sünde hat, ist der gebräuchlichste חֵטְא von dem Verbum חָטָא „das Ziel verfehlen" Richt. 20, 16 und „das Gesuchte verfehlen" Hiob 5, 24; Prov. 8, 36. Das bestimmungsgemäße Ziel ist Gott. Die Gemeinschaft mit ihm. Was Gott fordert und was sittlich gut ist, deckt sich vollkommen Micha 6, 8. Gottes Wille ist die Norm alles Rechten und alles Guten. Daher ist jede Sünde schon im Alten Testament ein Vergehen gegen Gott 1. Mos. 20, 6; 39, 9; Ex. 32, 33. Deut. I, 41; Ps. 51, 6. Die Sünde ist ein Mißbrauch des höchsten Vermögens des Menschen, der Freiheit. Als etwas Geistiges hat sie im Herzen ihren Sitz und ihre Quelle Gen. 6, 5; 8, 21. Prov. 4, 23. Ps. 51, 12. Der Zweifel an Gottes Güte, die Selbstüberhebung und der Eigenwille Gott gegenüber, sind ihre geheimen Triebfedern. Die natürlichen Triebe sind an sich nicht böse, aber sie nicht unter die sittliche Norm zu stellen, die sittliche Herrschaft über sie zu verlieren, ist schon ein fortgeschrittenes Stadium sündlicher Verderbtheit.

Das Neue Testament definiert: „ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία." 1. Joh. 3, 4. Der νόμος ist die göttliche Norm, der Ausdruck des göttlichen Willens. Der Widerspruch mit ihm in Gedanken, Worten und Werken ist Sünde.

Freilich sind das Aussagen der Schrift. Aber es sind eben zugleich Tatsachen, die die Geschlechter der Menschen von heute noch ebenso erleben, wie die von damals und vordem, und so im ganzen wie im einzelnen bestätigt finden. Und zwar selbst dann, wenn ihnen das keineswegs nach Wunsch ist. Die Gedanken, die sich untereinander verklagen oder auch entschuldigen, walten noch ihres Amtes, gleichviel ob es uns angenehm oder im hohen Grade lästig ist. Freilich können wir sie überhören, aber nicht zum Verstummen bringen, und auch nicht das Gefühl loswerden, daß die Sünde etwas ist, was nicht sein sollte.

Dieses Selbstgericht schließt den Fall aus, daß wir bei ihr nicht selbst beteiligt wären. Das Gefühl der Schuld läßt nur die eine Deutung zu, daß sie unsere Tat ist. Wäre sie etwas von unserer Natur Unabtrennliches, für so organisierte Wesen, wie wir sind, Unvermeidliches, so wäre das Gefühl aus der Tiefe unserer Seele heraus unverständlich.

Wäre sie nicht ganz und grundsätzlich unsere Tat, die wir auch hätten unterlassen können und hätten unterlassen sollen, so könnte ein solches Empfinden unserer Verantwortung dafür gleichfalls weder aufkommen noch allen Beschwichtigungen von uns selbst wie von anderen gegenüber sich erhalten. So ergibt die nüchternste Prüfung der Tatsachen, die wir und alles, was Mensch heißt, im Unterschied von aller übrigen Kreatur und Natur, erleben: Die Sünde kann nicht zur Natur des Menschen gehören, weil doch eben diese unsere Natur in ihrem innersten Wesen dagegen reagiert.

Eben damit beweist sie ihre grundsätzlich wesentlich sittliche Bestimmtheit und folgerecht ihre spezifische Überlegenheit über alles, was Tier heißt. Diese sittliche Natur, sowie daß diese sich als eine religiös motivierte in allen ihren Kundgebungen ausweist, ist mit der Möglichkeit einer tierischen Abstammung des Menschengeschlechts unvereinbar und unverträglich.

Auch geraten wir keineswegs „mit der Naturwissenschaft" in Konflikt, wenn wir diese Möglichkeit nicht zugeben. Denn auch für sie ist sie nur eine Hypothese. Als eine bewiesene Sache, als eine ausgemachte Erkenntnis nimmt sie die Naturwissenschaft im Unterschied von der Naturphilosophie bis diesen Tag selbst nicht in Anspruch und kann es nach Lage der Umstände nicht.[1])

* * *

---

[1]) Die ältesten Mumien charakterisieren bis auf die einfachen sekundären Differenzen die verschiedenen Menschenrassen von heute. Doch soll das Skelett aus dem Neandertal einer von den heutigen abweichenden Menschenrasse zuzurechnen sein, eventuell einen der ältesten Zeugen für die Anwesenheit des Menschen am Ende der Eiszeit in Europa darstellen. So Prof. Schwalbe (Straßburg) auf der 35. deutschen Anthropologen-Versammlung in Greifswald 1904. Als ein neues Neandertalskelett sieht Prof. Klaatsch (Breslau) das von dem Schweizer O. Hauser im April 1908 in einer bisher ganz unberührten Grotte von Le Moustier im Vézeretal in der Dordogne gefundene und mit ihm gehobene an. Er hält es für ein jugendliches, vermutlich männliches Individuum, welches in allen Teilen ganz spezifisch die Kombination

Als unverrückten Gegenstand des Strebens erkennt Schaarschmidt nach Jesu Lehre die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, mit seinem Beistand durch Vermittlung der Vernunft und des Gewissens, auf dem Wege der Wiedergeburt aus dem Geiste Gottes.[1]) Sich mit der Gottheit in Bewußtsein und Willen zu vereinigen, in diesem der Vernunft nach allein würdigen Ziel religiöser Sittlichkeit sieht er den Abschluß des gesamten Religionsprozesses seiner Grundidee nach.[2]) Jesus war allen anderen Religionen einzig überlegen darin, daß er Lehrer und Vorbild zugleich gewesen ist.[3])

Ich verstehe die Verheißung Joh. 16, 13 nicht so, als ob damit der Lehre Jesu der Charakter unfehlbarer Wahrheit abgesprochen werden sollte,[2]) sondern nur so, daß der Geist die Jünger alles lehren und an alles erinnern sollte, was ihr scheidender Meister ihnen gesagt hatte[4]) Joh. 14, 26.

„Das reine Christentum erblickt allein in der Ausübung" der Liebe zu Gott und dem Mitmenschen „den wahren Gottesdienst." [5]) „Die Lehre Jesu erblickt im Menschen das zum selbstlosen Handeln berufene Werkzeug des ganzen allgemeinen Weltzwecks, zunächst des allgemeinen Menschenwohles, dessen sich Gott bedient." [6]) Nein. Der Mensch ist Selbstzweck, nicht bloß Werkzeug.

Daher möchte ich auch nicht sagen, daß „im wahren Christentum nicht das einzelne Selbst als solches der Lebenszweck" [6]) sei. Der Lebenszweck ist zunächst und zuerst das eigene Selbst. Aber der eine Gerettete, über den Freude sein wird vor 99, die der Buße nicht zu bedürfen wähnen,[6]) wird mehr gewinnen und darin nicht aufhören. So wird die Verwirklichung seines Selbstzweckes sowohl selbst als auch in der Betätigung und Auswirkung, ohne die sie gar nicht im christlichen Sinne denkbar ist, dem Weltzweck

---

von Merkmalen zeigt, die für den Neandertal-Typus als charakteristisch gelten. Nach Prof. Klaatsch vereinigt diese fossile Rasse Zustände, welche heute bei voneinander sehr verschiedenen Rassen vorkommen. Er findet viele gemeinsame Züge zwischen der Neandertalrasse und den Eingeborenen Australiens und erklärt: „Der Urmensch darf weder als schlecht noch als dumm bezeichnet werden." „Der primitive Mensch, unser Ahne, ist als hochstehendes Wesen zu schätzen, das in mancher Hinsicht an Kraft der Individualität und Kampfesmut seinen Epigonen der Kultur überlegen war." So in seinem Vortrag: „Der primitive Mensch in Vergangenheit und Gegenwart" auf der Naturorscher-Versammlung im September 1908.

[1]) S. 211. [2]) S. 212. [3]) S. 213. [4]) S. 226. [5]) S. 228.
[6]) Luk. 15, 7.

in der Erweiterung und Vollendung des Reiches Gottes zugute kommen. Ohne daß der Einzelne, die sittlich-religiöse Persönlichkeit, in der Rolle eines „Werkzeuges" aufginge oder sich in sie zu verlieren befürchten dürfte.

Freilich handelt es sich im wahren Christentum letztlich „um das Ganze, das Allgemeine der Menschheit," [1]) aber auch dieses Ziel ist doch gar nicht anders zu erreichen, auch nicht einmal ins Auge zu fassen und zu denken, als daß alle Einzelnen lebendige Genossen des Reiches Gottes werden.

Die Voraussetzung dazu ist „die gänzliche Aufhebung des natürlichen Egoismus" [2]) freilich, das „Sichselbstverleugnen", der Bruch mit dem gottwidrigen Sinn und Willen in uns, mit dem in diesem Sinne „natürlichen" Selbst. Aber keineswegs mit dem Ich, welches uns als der Gottesgedanke mit uns, als Soll unseres Lebens, als Idealgestalt, die wir werden sollen, vor der Seele steht. Keineswegs mit der Persönlichkeit, als die wir, unterschieden von allen anderen, zu dieser unserer Zeit, in dieser Umgebung nach Gottes heiligem Willen unsere Aufgabe haben für die Mit- und eventuell für die Nachwelt. In allen Fällen aber für die Förderung des Reiches Gottes in dieser individuellen Weise, die nur uns möglich ist und eben so obliegt. Das Ich ist das Pfund, mit dem jeder zu wirken hat. Das soll er in den Dienst Gottes stellen und so verklären, aber nimmermehr verleugnen.

Auch das sind erst christliche Gedanken. Darin, daß „das wahre Christentum allen übrigen Religionen — den Buddhismus mit eingeschlossen, wenn man ihn, eine Erlösungslehre, als Religion betrachten will, —" [1]) schlechthin überlegen ist, darf die Auseinandersetzung mit einem vollen, fundamentalen Einklang ausklingen.

* * *

Die Auseinandersetzung ist an der Hand der Psychologie erfolgt. Es galt, ihre neuerdings für die Religionsforschung dargebotene Mitarbeit auf ihre Verwertung zu prüfen.

Daß die Disziplin, die es mit dem ganzen Bereich der psychischen Erscheinungen ebenso zu tun hat, wie die Naturwissenschaft mit dem der physischen, ein so entscheidendes Phänomen, wie das der Religion, die das ganze Leben der Völker

[1]) S. 228. [2]) S. 227.

durchdringt und von der Naturstufe an das ganze Recht bedingt, für die Dauer nicht übersehen kann, lag nahe.

Daß andererseits die Religionsforschung das Licht weder zu scheuen braucht noch scheuen darf noch — scheut, vielmehr dankbar zu begrüßen hat und — begrüßt, von wo immer es ihr kommt, ist für sie Lebensbedingung.

Ein Zusammenarbeiten ist daher nicht nur so unbedenklich wie einwandfrei, sondern liegt als Forderung in der Natur der Sache. Es handelt sich nur um das Wie.

Der von dem verdienstvollen Forscher auf dem Gebiete der Psychologie William James eingeschlagene Weg hat den Wert einer erstmaligen Rekognoszierung im großen eines sogut wie noch unbeschrittenen Versuchsfeldes und ist als solcher von nicht zu unterschätzender pädagogischer Bedeutung. Dadurch, daß er von den verschiedensten Daten aus den Zugang zu dem Phänomen nicht nur erwägt, sondern wirklich betritt, Schritt für Schritt verfolgt, tatsächlich erprobt, wird sein Unternehmen, zumal in dem Stadium von heute, wertvoll und lehrreich.

Aber die Lehre ist, daß der Ansatz und Ausgang von angeblich benachbarten Stimmungen, analogen Gefühlen, fixen Ideen, krankhaften Vorstellungen das eindeutig spezifisch religiöse Empfinden gar nicht erreicht. Daß es durch diesen Ansatz und Ausgang, durch die Wortverbindung: „Religion und Nervenlehre", „Religion und Halluzination" u. a. in die drohende Gefahr gerät, ganz gegen den Willen des ihm so nahe zu kommen Bemühten diskreditiert zu werden, darüber hat er selbst seine Sorge kaum zu unterdrücken vermocht.

Das unvergleichliche, in seiner Art einzige, eindeutige Wesen der Religion bleibt für jeden Versuch anderswoher unzugänglich und unerreichbar. Die Methode versagt, nicht die Psychologie, sobald sie das religiöse Gebiet in seiner Eigenart erkennt und anerkennt.

Auf dem eigensten Gebiete der Religion und ihrer Probleme bleibt die Psychologie ihre Dienste nicht schuldig. Auf die Fragen nach der Entstehung der Religion, ihrer Entwicklung und deren Stufen kann die Wissenschaft die letzte Antwort nicht geben. Sie findet die Religion immer schon vor, wie weit sie auch mit ihrer Forschung zurückgehen mag. Naturvölker, bei denen man die ersten Anfänge der Geschichte belauschen könnte, gibt es nicht.

überall beweist der komplizierte und logisch durchgeführte Bau der Sprache, daß sie eine lange Kultur hinter sich haben. Hier kann allein die Psychologie in den Riß treten. Die Selbstbeobachtung des religiösen Empfindens in uns und anderen von heute und ehedem, in den reichlichen Stimmen der Völker und Urkunden der Zeiten, kann uns einen Anhalt geben für unser Urteil. Niemand kann über Religion urteilen, der sie nicht aus eigenster Erfahrung kennt. Damit hängt freilich zusammen, daß es niemals eine Geltung in Anspruch nehmen kann, die jedermann anerkennen müßte. Doch das bringt die Eigenart der Religion mit sich. Als innere Erfahrung bleibt sie immer irgendwie individuell und nur so für die Prüfung maßgebend. Aber nicht nur, daß es doch auch, selbst in verschiedenen Kulten, gemeinsame Züge und Stimmungen gibt, die Religionsgeschichte hat uns wiederholt den von psychologischen Erwägungen aus angenommenen Verlauf der Entwicklung in Einzelfällen bestätigt und seine Möglichkeit erwiesen. Die Weiterarbeit mag deren mehrere aufdecken und so der Psychologie fortschreitend zur Geltung verhelfen!

Register.

Schmidt, D. Wilh., **„Moderne Theologie des alten Glaubens"** in kritischer Beleuchtung. Preis 2,40 M.

Inhalt: I. Die Forderung einer „modernen Theologie des alten Glaubens". — II. Was heißt „alter Glaube"? — III. Die Unentbehrlichkeit des alten Glaubens zum Bestande des Christentums. — IV. Was heißt moderne Theologie? — V. Kant und die Theologie. — VI. Die Autonomie des Individuums und die Theologie. — VII. Die Wirklichkeitserkenntnis der Theologie. — VIII. Ergebnis der kritischen Beleuchtung.

— — **„Die Forderung einer modernen positiven Theologie"** in kritischer Beleuchtung. 2 M.

Inhalt: I. Die Diagnose: Was heißt modern? II. Das Rezept: Offenbarung und Entwicklung. III. Die Anwendung auf die „objektive Welt". IV. Die Anwendung an die „Innenwelt der einzelnen Persönlichkeit"

Man wird nicht leicht einen Beurteiler finden, der Schritt für Schritt eine so nüchtern verständige Kritik übt, Wurzel und Ertrag so klar aufdeckt und richtig beleuchtet. Gewiß ist man allgemein darüber einverstanden, daß unsre Dogmatik (und vollends die kirchliche Praxis) auf moderne Fragen und Gesichtspunkte einzugehen hat, aber die programmatische Zuspitzung der Aufgabe der Theologie auf die Losung „modern" führt gründlich irre. Die „kritische Beleuchtung", die sich D. Schmidt zur Aufgabe macht, ist darum eine sehr nötige Arbeit, und wer sich drein vertieft, wird über Fragen, die in der Luft liegen, z. B. über die bestechende Losung Grützmachers „Offenbarung und Entwicklung" heilsame Klarheit gewinnnen.

Kirchenblatt f. Württemberg.

— — **„Babel und Bibel"** und der „Kirchliche Begriff der Offenbarung". 80 Pf.

Der Verfasser weist die Angriffe Delitzsch' auf den kirchlichen Offenbarungsbegriff zurück und beweist diesem schlagend, daß die Kirche einen Offenbarungsbegriff, wie ihn Delitzsch zu seinen Angriffen sich konstruiert, gar nicht kennt. Die Ausführungen des Verfassers bieten viel feinsinnig Durchdachtes; die Darstellung ist klar und bündig. **Theolog. Anzeiger.**

— — **Das Grundbekenntnis der Kirche** und die modernen Geistesströmungen. 60 Pf.

Die kleine, aber ungemein inhaltreiche, wertvolle Broschüre charakterisiert die gegen das Grundbekenntnis der Kirche (Joh. 3, 16) gerichteten Geistesströmungen mit fortlaufenden Belegen aus den Schriften ihrer Vertreter und schlagender Beurteilung, die auch an Worte hervorragender Männer anknüpft. . . . . . Das apologetische Geschick, die Vielseitigkeit, Belesenheit und Kunst, knappste Darstellung mit Quellenangaben zu verbinden, sind zu bewundern. **Theolog. Literaturbericht.**